Colección dirigida por:
Pedro Ruiz Torres, Sergio Sevilla y Jenaro Talens

Martin Heidegger

Introducción a la filosofía

Traducción de Manuel Jiménez Redondo

TERCERA EDICIÓN

FRÓNESIS
CÁTEDRA
UNIVERSITAT DE VALÈNCIA

Título original de la obra:
Einleitung in die Philosophie

Juan Ignacio Luca de Tena, 15. 28027 Madrid
Depósito legal: M. 49.487-2001
ISBN: 84-376-1737-5
Printed in Spain
Impreso en Lavel, S. A.
Pol. Ind. Los Llanos, C/ Gran Canaria, 12
Humanes de Madrid (Madrid)

Índice

SECCIÓN SEGUNDA
FILOSOFÍA Y COSMOVISIÓN

Prólogo del traductor

La traducción de un libro de Heidegger no tiene por qué resultar imposible. Y tampoco tienen por qué resultar necesariamente ininteligibles los resultados del esfuerzo del traductor. El único problema serio de traducción que un texto de Heidegger ofrece es el siguiente: el autor y su lector original tienen como transfondo la lengua alemana, tanto la lengua corriente como también el lenguaje filosófico, es decir, el lenguaje creado en la tradición de la filosofía alemana moderna; pero principalmente la lengua corriente. Mediante una pequeña distorsión semántica o un pequeño desplazamiento semántico practicados en la lengua corriente el autor acuña la terminología que necesita en su discusión tanto con la tradición de la filosofía alemana moderna como con la tradición filosófica en general, tal como éstas vienen determinadas por y desde el pensamiento griego.

Una fatal tentación a la que muy bien podría sucumbir el traductor sería la de tratar de reflejar directamente y frontalmente esa pequeña distorsión o ese sistema de distorsiones, sin contar con el transfondo que para el autor y para sus oyentes originales o lectores originales representa la lengua alemana en la que están. Pues entonces el lector de otra lengua recibiría, sí, un sistema de distorsiones, pero para el que carece por completo de clave interpretativa; no sabría ni de dónde nace (ni por qué nace) el sistema de rarezas lingüísticas con las que se enfrenta. El autor se reduciría a un puro enigma.

Y, ¿cómo puede caer un traductor en tal tentación? Creo que la razón es muy simple: el traductor que se pone a traducir un texto alemán sí sabe alemán (al menos ello se da por supuesto) y, por tanto, al entender el texto original sí cuenta con la llave para interpretar la distorsión.

Pero el traductor quiere traducir con exactitud (ése es su cometido) y se concentra en traducir la distorsión (en reproducirla con exactitud) creyendo que con ello entrega también todo al lector, es decir, le entrega también la llave con la que el lector de otra lengua (el lector para quien el traductor traduce) puede interpretar esa distorsión. Pero ello no es así, la llave se queda detrás, la llave se queda en la otra lengua, pues la llave no es otra que esa misma lengua alemana corriente que el autor distorsiona. Ésa la tiene el traductor español que sabe alemán y que por eso entiende el original del autor, pero no la tiene el lector que no sabe alemán corriente, ni entiende el texto alemán del autor, ni tampoco entiende el por qué de la traducción que hace el traductor. De modo que el traductor ciertamente se entiende a sí mismo al hacer lo que hace, creyendo que su lector entiende, pero eso no es así, sino que lo que ocurre es que el traductor sí se entiende él, pero el lector entiende muy poco o incluso no entiende nada. Otro traductor colega, siguiendo el texto alemán, podría quizá quedarse maravillado del ingenio del que su colega habría hecho gala al traducir las distorsiones, pero eso sí, siguiendo el texto alemán; el lector que no pueda seguirlo, y el traductor colega si no dispone de él, sólo llegan enterarse de muy poco, si es que llegan a enterarse de algo.

Con ello surge la impresión de que el autor sea quizá en sí ininteligible, también ininteligible en su lengua, pero no es así, sino que en su lengua el autor se puede entender perfectamente. Yo creo que en buena parte éste es el caso de Heidegger.

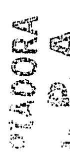
Pero aun sin que sea obligatorio admitir con carácter general esta última afirmación, sí que tiene que valer para el caso del presente libro. Se trata de un curso, para estudiantes no sólo de filosofía sino también de otras especialidades, impartido por Heidegger en la Universidad de Friburgo durante el primer semestre del curso 1928-1929, y se trata de uno de esos cursos que fundaron la bien ganada fama de Heidegger como profesor. «Nadie daba las clases como tú», recordaba mucho años después Hannah Arendt. Y en su lengua original, en alemán, se trata de uno de esos cursos por los que el lector queda atrapado desde el principio y llega de un tirón hasta el final y aun le sabe a poco, porque el autor no llega a tratar entera la temática que al principio del curso se había propuesto tratar. De modo que en la medida en que el traductor no logre transmitir en castellano tanto la fascinación que ejerce la temática del curso tal como el autor la trata, como la increíble facilidad, gracia y aun desenvoltura con las que el autor logra explicarse, habrá fracasado en su empeño. Un curso como éste constituye un auténtico desafío para un traductor. El traductor se queda sin coartada: o su traducción resulta tan fácil de leer como el texto del autor, o es que no ha sabido traducir.

En lo que se refiere a lenguaje y a la manera de introducir los conceptos (eso es lo único de lo que se trata en este prólogo del traductor), ¿qué hace el autor? Porque en este curso se trata de los conceptos más difíciles de «Ser y tiempo». Por tanto, si el curso es tan fácil, ¿quiere ello decir que incluso alumnos que ni siquiera eran de filosofía pudieron seguir este curso, pudieron entender algunos de los conceptos más complejos de «Ser y tiempo»? Así es. Más aún, el autor no se limitó a repetirlos, sino que pasó a reformularlos de nuevo y a desarrollarlos. El autor primero los relativiza, los reduce a la tradición, los disuelve en la discusión con la tradición, y de los problemas que surgen de esa discusión los hace renacer de nuevo ofreciéndolos al alumno en una acuñación que es una leve distorsión y terminologización de la lengua corriente, y todo ello sobre la base de un enfrentamiento con la tradición, tan sencillo y esquemático como radical. Para hacer eso, claro está, hace falta además saber dejar encandilado al lector o al oyente con el desarrollo de la cuestión de qué es lo que viene categorialmente implicado por la posibilidad de decir y entender algo tan simple como «Esta tiza que tengo en la mano es blanca».

El trasladar todo ello al castellano exige, pues, del traductor lenguaje corriente, pero de la suficiente complejidad sintáctica y semántica y lo suficientemente cargado de alusiones históricas como para reproducir la terminologización de Heidegger dando a la vez la clave que la interpreta. Ello es siempre posible, pero a condición de que el traductor no se empecine en lo imposible, es decir, en entrar de frente a la frase del original. Si se empecina en ello, el traductor nunca podrá decir con exactitud lo que el autor dice, ni podrá decirlo como el autor lo dice, y además el producto no solamente habría de carecer de la gracia y soltura y aun desenvoltura que tiene el original, sino que ni siquiera resultaría legible en castellano. A la frase de Heidegger hay que entrarle de lado, con los múltiples medios que el autor da para ello, de suerte que resulte visible por qué y cómo (a partir de un lenguaje corriente, expresamente impregnado de referencias históricas, que el autor se encarga de dar en abundancia) surge la terminología heideggeriana a la vez que ésta queda inmediatamente interpretada por ese lenguaje del que surge y por la discusión de la que surge. Sólo así cabe intentar aproximarse a esas dos condiciones que Heidegger solicitaba del intérprete extranjero y que parecen imposibles de cumplir simultáneamente: una traducción *exacta* y *legible*. Y naturalmente, una vez que el traductor lo ha intentado, lo único que le cabe esperar es que su fracaso no haya sido total.

Gloria Conejero Cervera se ha encargado, como siempre, de todo lo relacionado con la preparación del manuscrito de la traducción para el imprenta, aparte de haber hecho toda clase de sugerencias sobre la corrección e inteligibilidad del texto durante el periodo de traducción. Agradezco también a Klaus Wrehde, Gabriel Aizpuru y Francisco Roca Sebastià la lectura de la traducción y sus sugerencias.

MANUEL JIMÉNEZ REDONDO
Universidad de Valencia



Introducción.
La tarea de una introducción a la filosofía

§ 1. SER-HOMBRE SIGNIFICA YA FILOSOFAR

El objetivo de este curso es introducir a la filosofía. Pero si ustedes tienen la intención de hacerse introducir en la filosofía, ello supone que empezamos estando fuera de la filosofía. Por eso es menester un camino que nos conduzca desde esta posición fuera de la filosofía adentro del ámbito de la filosofía.

Esto parece una situación tan simple que basta señalarla para que la entendamos como el punto de partida obvio de una introducción a la filosofía. La vía introductoria ha de conducirnos dentro del ámbito de la filosofía. Pero para no errar la dirección del camino tenemos que conocer de antemano la meta. Por tanto, ya antes de la introducción y para ella necesitamos contar previamente con una idea de qué sea filosofía. Y esto añade una dificultad a todo nuestro plan, pero sólo aparente; pues no estamos totalmente desconectados del ámbito de la filosofía. Tenemos ciertos conocimientos de aquello que hoy se considera filosofía, o podemos más o menos orientarnos por la bibliografía filosófica para saber qué es o qué significa filosofía. En los manuales de historia de la filosofía tenemos además un medio para hacernos una idea acerca de este o aquel filósofo, acerca de este o aquel sistema. Ciertamente, la tarea se vuelve otra vez difícil cuando tenemos que decidir a cuál de los filósofos hemos de considerar determinante: a Kant o a Hegel, a Leibniz o a Descartes, a Platón o a Aristóteles. Pero también a eso se puede poner remedio intentando (y en eso habría de consistir la introducción) procurarnos una visión de conjunto sobre todos los filó-

sofos y sobre toda la historia de la filosofía, por lo menos en sus líneas y rasgos fundamentales.

Sólo que no buscamos solamente un conocimiento historiográfico de aquello que la filosofía ha sido, sino que queremos conocer los «problemas» del ámbito de la filosofía, los diversos ámbitos de problemas que representan las distintas disciplinas filosóficas (la lógica, la teoría del conocimiento, la ética, la estética), no con todo detalle, ciertamente, pero sí en sus líneas básicas, de modo que veamos cómo las disciplinas se ordenan entre sí, qué relaciones guardan unas con otras, cómo constituyen un sistema de filosofía. La introducción a la filosofía, aparte de su lado histórico, tiene que tener un lado sistemático y ambos pueden complementarse perfectamente entre sí.

Si al final del semestre hemos logrado efectuar el recorrido que representa tal introducción histórica y sistemática, nos habremos convertido en afortunados poseedores de conocimientos pertenecientes al ámbito histórico y sistemático de la filosofía. Ciertamente, no habrá desaparecido del todo la impresión de que ese ámbito es, desde luego, muy plural, y también muy inseguro y cambiante; y sobre todo se reforzará el sentimiento más o menos confesado de que con lo oído difícilmente podemos saber hacia dónde tirar ni qué hacer. Ocúpense de ello los filósofos profesionales, con la intención y creencia de poder poner fin alguna vez a tal caos de «sentencias».

Pero si se suscita tal consideración, ya es mucho. Pues las más de las veces ya no se suscita nada. Sino que uno se contenta con la idea de haber seguido alguna vez un curso de filosofía, pues en definitiva uno no puede descuidar por completo su formación general, su cultura general universitaria, aunque hoy mucho más importante que el saber algo de filosofía sea el tener noticia de los nuevos tipos de coches de carreras o de las últimas novedades en el ámbito del cine.

Ésta es hoy la actitud respecto a la filosofía y, pese a las muchas introducciones, tal situación habrá de seguir siendo siempre así en cierta medida. Pero, ¿por qué, pese a todas las introducciones, tiene que ser así? Porque una introducción a la filosofía del tipo comentado no hace sino sacar de la filosofía, y no sólo eso, sino que además suscita la opinión de haberse introducido uno en la filosofía. ¿Y por qué tienen necesariamente que fracasar ese tipo de introducciones habituales a la filosofía, que acabamos de caracterizar? Porque por su propio planteamiento descansan en una equivocación básica. El planteamiento parte del supuesto de que nosotros, que tenemos que ser introducidos en la filosofía, por de pronto estamos situados fuera de la filosofía, y de que la filosofía misma es un ámbito respecto al que hubiésemos de emprender el camino para introducirnos en él (cfr. más abajo, págs. 232-233).

Pero no estamos en absoluto fuera de la filosofía, y ello no porque acaso contemos ya con ciertos conocimientos de filosofía. Aun cuando no sepamos nada de filosofía, estamos ya en la filosofía, porque la filosofía está en nosotros y nos pertenece y, por cierto, en el sentido de que filosofamos ya siempre. Filosofamos incluso cuando no tenemos ni idea de ello, incluso cuando «no hacemos» filosofía. No es que filosofemos en este momento o aquél, sino que filosofamos constantemente y necesariamente en cuanto que existimos como hombres. Exsistir como hombres, ser ahí como hombres, *da sein* como hombres, significa filosofar. El animal no puede filosofar. Dios no necesita filosofar. Un Dios que filosofase no sería Dios porque la esencia de la filosofía consiste en ser una posibilidad finita de un ente finito.

Ser-hombre significa ya filosofar. La exsistencia humana, el ser-ahí humano, el *Dasein* humano, está ya como tal en la filosofía, pero por esencia, no en ocasiones sí y en ocasiones no, o unas veces sí y otras no. Pero porque el ser-hombre tiene diversas posibilidades, múltiples niveles y grados de lucidez, puede el hombre estar en la filosofía de formas diversas. Correspondientemente, la filosofía puede permanecer oculta como tal, o anunciarse y manifestarse en el mito, en la religión, en la poesía, en las ciencias, sin ser reconocida como filosofía. Pero como la filosofía como tal puede desarrollarse también de forma expresa y propia, parece como si aquellos que no se implican en el filosofar expreso estuviesen fuera de la filosofía.

Pero si la exsistencia humana o *Dasein* humano está esencialmente ya en la filosofía, entonces carece de sentido una introducción a la filosofía en el sentido indicado, es decir, como un introducir dentro del ámbito de la filosofía desde una posición fuera de la filosofía. Pero entonces, ¿para qué una «introducción a la filosofía», para qué esta clase de introducciones a la filosofía? ¿Por qué no romper con esta costumbre?

§ 2. Introducir significa poner en marcha el filosofar

Si, pese a ello, nos proponemos como tarea una introducción a la filosofía, entonces esa introducción tiene que tener otro carácter. Ciertamente, todo parece como si por de pronto estuviésemos fuera de la filosofía. La pregunta es: ¿En qué se origina tal parecer y apariencia? Si la filosofía está y radica ya en nuestra exsistencia como tal, entonces esa apariencia sólo puede brotar de que la filosofía está, por así decir,

dormida en nosotros. Está en nosotros, aunque encadenada y atada. Todavía no está libre, todavía no está en el estado de movimiento que le es posible. Es decir, la filosofía pasa en nosotros, sucede en nosotros, pero no como al cabo podría pasar y debería pasar. Por eso es menester una introducción. Pero introducción no significa ahora ya: desde una posición fuera de la filosofía llevar a alguien adentro del ámbito de la filosofía, sino que introducir significa ahora: poner en marcha el filosofar, hacer que en nosotros pase o suceda la filosofía. Introducción a la filosofía significa: introducir (poner en marcha) el filosofar. Y, ¿cómo conseguir tal cosa? Pues ciertamente no podemos recurrir a ninguna traza, técnica o magia para ponernos en estado de filosofar.

La filosofía ha de quedar libre en nosotros, es decir, ha de convertirse en íntima necesidad de nuestro ser más propio, de nuestra más propia esencia, de suerte que dé a ese ser o a esa esencia su más propia dignidad. Ahora bien, lo que así ha de quedar libre en nosotros hemos de asumirlo en nuestra libertad, somos nosotros mismos los que hemos de tomar y despertar libremente el filosofar en nosotros.

Pero para eso, he aquí que de nuevo necesitamos ya conocer; hemos menester de una precomprensión de la filosofía. Y así podría ser que al cabo hayamos de recurrir y atenernos a la historia de la filosofía. Quizá la historia (pero no sólo en el sentido de la producción y la bibliografía filosóficas, sino en un sentido mucho más original) sea esencial para el filosofar. Pues por razones que todavía veremos sería un elemental error suponer que podríamos hacer filosofía, desarrollar filosofía, rechazando por completo la tradición histórica, ignorándola por completo, tirándola por la borda. Pero de ello no se sigue que la vía habitual de una visión historiográfica del conjunto de la historia de la filosofía pudiera aportar nada esencial en lo que se refiere a nuestra intención de introducir el filosofar. Adquirir conocimientos, e incluso adquirir una vasta erudición en lo que respecta a lo que los filósofos han pensado, puede ser de utilidad, pero no para el filosofar. Al contrario: la posesión de conocimientos sobre filosofía es la causa principal de la errónea suposición de que con ello se ha llegado ya a filosofar.

Pero, ¿de qué otro modo podremos obtener esa precomprensión de la filosofía, de la que hemos menester, si el filosofar no ha de ser un proceso ciego sino una acción asumida en libertad? Manifiestamente, esta precomprensión de la filosofía habremos de buscarla de una forma que en cierto modo nos venga ya de antemano señalada por la esencia misma del filosofar. De tal esencia sólo sabemos ahora lo siguiente, y ello sólo en el sentido de una simple afirmación, a saber: el

filosofar pertenece a la exsistencia humana como tal: en ésta como tal sucede el filosofar y tiene el filosofar su historia (cfr. más abajo pág. 240).

En la exsistencia ha de ponerse en marcha el filosofar. Pero la exsistencia humana, el *Dasein* humano, no existe nunca así en general, sino que, cuando existe, cada exsistencia existe como ella misma. En nuestra exsistencia o *Dasein* mismo tiene que hacerse suceder el filosofar. En nuestra exsistencia —pero tampoco así en general, sino en nuestra exsistencia aquí y ahora, en este instante y en las perspectivas que ofrece este instante en que nos disponemos a tratar de filosofía. En nosotros ha de quedar libre la filosofía, en nosotros y en esta situación. ¿En cuál situación? En aquella que ahora determina primaria y esencialmente el existir de nuestra exsistencia, es decir, nuestro elegir, nuestro querer, hacer y omitir.

§ 3. Precomprensión de la filosofía

¿Por qué viene determinado ahora decisivamente todo nuestro existir? Por nuestra voluntad de ubicarnos e integrarnos en la empresa de la que en la Universidad se trata. Pero con esta pretensión hemos dado a nuestra exsistencia o *Dasein* un vínculo o ligadura o compromiso; y con ese vínculo nuestra exsistencia ha tomado una cierta dirección; en nuestra exsistencia ha quedado decidido algo. Esto puede suceder, o bien con claridad sobre nuestra exsistencia, o bien sin claridad sobre ella, podemos haber caído en el ámbito de la exsistencia universitaria simplemente por convención o incluso por no saber muy bien qué otra cosa hacer.

Pero si no nos limitamos a danzar por la Universidad en parte para aprender toda clase de cosas útiles y en parte para divertirnos de una forma nueva, entonces tiene que haberse decidido algo en nosotros. Toda decisión relativa a nuestro existir es siempre un irrumpir en el futuro de nuestra exsistencia.

Pero, ¿qué se ha decidido? Nuestra profesión, nuestra vocación. Pero por profesión, por vocación, no entendemos la posición externa en la vida ni mucho menos la inserción en una determinada clase social, y por cierto acomodada o alta. Nuestra profesión la entendemos como la tarea interna que la exsistencia se propone de antemano en el conjunto y en lo esencial de su existir. La manera fáctica e histórica en que opera una profesión necesita siempre de una posición externa en la vida, pero tanto en primera instancia como en última esa posición

es de una importancia subordinada. Pero, ¿en qué medida con nuestra pretensión de algo así como una ciudadanía académica, es decir, de radicarnos en aquello de que en la Universidad se trata, hemos dado a nuestra exsistencia una profesión, una vocación? Con tal pretensión —si es que la entendemos— hemos implantado en nuestra existencia la obligación de asumir algo así como un liderazgo en el todo del ser-unos-con-otros, siempre histórico, en el que nos acontezca quedar situados. Por tal cosa no entendemos el ocupar externamente un puesto directivo en el ámbito de la vida pública, no entendemos el que acá o allá nos toque desempeñar el papel de jefe o de director, sino que el liderazgo consiste en obligarse a un existir que en cierto modo entienda las posibilidades de la exsistencia humana tomadas en conjunto y en última instancia, y que en tal comprensión resulte ejemplar. Para ser tal cosa no es menester que alguien ocupe puestos altos. Ni mucho menos ese liderazgo incluye, ya sin más, algún tipo de superioridad moral sobre los demás; al contrario la responsabilidad que precisamente tal liderazgo, incontrolable y en definitiva no público lleva consigo, representa una constante y agudizada posibilidad de fracaso moral para el individuo.

Pero, ¿por qué la pertenencia real a la Universidad comporta algo así como una pretensión a tal liderazgo? Tal pretensión por parte de cada implicado es resultado de que la Universidad, mediante el cultivo de la investigación científica y la transmisión de una formación científica, suministra a la exsistencia la posibilidad de una nueva posición en el conjunto del mundo, en la que todas las relaciones de la exsistencia con el ente pueden (aunque no tienen por qué) experimentar un cambio y la exsistencia puede convertirse en más próxima a todas las cosas (aunque ello tampoco tenga por qué ser necesariamente así) por vía de que la exsistencia cobre una mayor transparencia y luz respecto a sí misma.

El que sepamos más cosas que los demás y también mejor, el que estemos en posesión de títulos y diplomas, ello carece por completo de importancia. En cambio, el que nuestra exsistencia en conjunto venga dominada por una interior superioridad y ventaja, que en sí ninguno de nosotros ha merecido, el que precisamente por ello la ciencia desarrolle en nosotros sobre una base más original la posibilidad de un liderazgo en el conjunto de la comunidad humana que, precisamente por pasar desapercibido, resulta tanto más eficaz, es ello lo que define y determina el instante de nuestra exsistencia presente.

Ciencia y liderazgo, ambos en esta unidad, son, por tanto, los poderes bajo los que ahora está puesta nuestra exsistencia —si es que ésta

posee alguna claridad sobre sí—, no en el sentido de un episodio fugaz, sino como un estadio que sólo se produce una vez y que determinará esencialmente la unicidad de nuestra exsistencia, es decir, lo que es siempre la unicidad de cada exsistencia. Y si es en nuestra exsistencia aquí y ahora en la que queremos dejar libre la filosofía, liberar el filosofar, y si la tarea de esta introducción es poner en marcha la filosofía, entonces es a partir de esta nuestra situación como habremos de obtener también una cierta comprensión de qué significa filosofía. Esta precomprensión, que empezamos necesitando, habremos de obtenerla de una aclaración de la esencia de la filosofía en su relación con la ciencia y con el liderazgo.

El liderazgo define o determina o concierne a la profesión o vocación de la exsistencia de ustedes, por el solo hecho de que ustedes existen en la Universidad, desenvuelven ahora su existir en relación con ella. Pero liderazgo significa aquí: el disponer sobre posibilidades superiores y más ricas del existir humano, que no es que se las acabe imponiendo a los demás, pero que sin notarlo, y de ahí su tremenda eficacia, les quedan puestas por delante a título de ejemplares, les quedan propuestas a éstos como ejemplo. Esta oculta ejemplaridad del auténtico liderazgo necesita, empero, de su propia claridad y seguridad, es decir, la exsistencia ha menester ella misma de una reflexión constantemente renovada acerca de las posiciones básicas o posicionamientos básicos o actitudes básicas de la exsistencia respecto al conjunto del ente, pero una reflexión y consideración que se determine directamente a partir de la posición histórica en que a la exsistencia le acontece estar y que acabe refluyendo sobre, y operando en, el interior de esa situación. Este requisito o implicación del liderazgo, aunque no sólo sea una implicación o requisito de él, es lo que llamamos cosmo-visión, visión del mundo, *Welt-anschauung*. Y así, la tarea de obtener una precomprensión de la filosofía a partir de los poderes que determinan nuestra exsistencia no significa otra cosa que plantear la cuestión de cómo se relaciona la filosofía con el liderazgo, con la cosmovisión y con la ciencia.

§ 4. ¿Cómo se relaciona la filosofía con la ciencia, con la cosmovisión y con la historia?

Tendremos que preguntar en particular: ¿Es la filosofía una ciencia entre las demás ciencias, o es una ciencia «universal» en contraposición con las ciencias particulares, o es la filosofía la ciencia básica frente a

las ciencias derivadas, o no es la filosofía ninguna ciencia en absoluto, es decir, no se atina en absoluto con su esencia cuando se la subsume e incluye bajo el concepto general de ciencia?

Correspondientemente, respecto a la filosofía y a la cosmovisión hemos de hacernos las siguientes preguntas: ¿es tarea de la filosofía desarrollar una cosmovisión o visión del mundo, una *Welt-anschauung?*, ¿es la filosofía la doctrina o enseñanza de tal cosmovisión, o la filosofía nada tiene que ver primariamente con tal «formación de mundo» o con tal «imagen del mundo»?, ¿descansa la filosofía en una cosmovisión, o tal conexión entre filosofía y cosmovisión no debe considerarse en absoluto decisiva?

Finalmente, tomemos conjuntamente ambos grupos de preguntas: ¿es la filosofía, *o bien* ciencia, *o bien* cosmovisión, o es la filosofía *tanto* ciencia *como* también cosmovisión, o no es la filosofía *ni* ciencia *ni* tampoco cosmovisión? Pero todas estas cuestiones sobre la relación entre filosofía y ciencia, entre filosofía y cosmovisión, entre ciencia y cosmovisión, ni vamos a discutirlas en este curso, ni es nuestra intención discutirlas en este curso como si, por así decir, estuviésemos contraponiendo magnitudes fijas, pues no tenemos ni idea de qué sea filosofía. Sino que, partiendo de los poderes para nosotros determinantes que representan la ciencia y la cosmovisión, nos preguntamos qué es lo que esos poderes significan, por qué se pone a la filosofía precisamente en relación con ellos, y con qué derecho. Así obtendremos una primera precomprensión de la filosofía a partir de los poderes que nos determinan, es decir, en una especie de vuelta o retroceso sobre nuestra propia exsistencia.

En estas discusiones que tienen a la vez la función de hacer transparente la situación de nuestra exsistencia actual en algunos de sus rasgos básicos, nos toparemos por todos lados con una conexión que tiene una importancia esencial: la filosofía y el filosofar, precisamente en esa su reflexión sobre sí, precisamente en esa su reconsideración de sí mismos, se ven una y otra vez lanzados hacia atrás, hacia aquello que llamamos historia, máxime cuando la filosofía se nos ofrece en y a través de la tradición histórica. Por historia no entiendo aquí la ciencia de la historia, sino el proceso, el suceder, el pasar, el desenvolverse de la exsistencia misma. Mostraremos que no es solamente la filosofía la que está en una peculiar discusión interna con la historia.

Ya hemos dicho que la filosofía se nos ofrece ya siempre como en cierto modo conocida en y a través de la historia, o mejor: en la tradición histórica. Pero lo mismo cabe decir de la ciencia y de la concepción del mundo, y ambas, cada una a su manera, son históricas desde su propia raíz y base. Mas esto significa lo siguiente:

En nuestras consideraciones sobre la filosofía y la ciencia y sobre la filosofía y la cosmovisión subyace ya siempre y a la vez la cuestión de cómo se relaciona la filosofía en general con la historia, es decir, con esa determinación esencial de la exsistencia humana que consiste en ser ésta histórica.

Con lo cual estamos ante tres grupos de cuestiones:

I. ¿Cómo se relaciona la filosofía con la ciencia?

II. ¿ Cómo se relaciona la filosofía con la cosmovisión?

III. ¿Cómo se relaciona la filosofía con la historia?

La discusión de estos tres grupos de preguntas caracterizará el primer estadio que recorreremos, con el fin de poner en marcha el filosofar.

Aquí no queremos aprender filosofía, no queremos añadir a nuestra especialidad una especialidad más, ni completar nuestra especialidad con otra especialidad más, y no lo queremos porque la filosofía no es «especialidad» alguna. Filosofar no es un asunto de habilidad y técnica, ni mucho menos un juego de ocurrencias indisciplinadas. Filosofía es filosofar y nada más. Y de lo que se trata es de entender algo tan simple. Decíamos: la exsistencia no está nunca fuera de la filosofía, sino que ésta pertenece a la esencia del existir (de la *Existenz)* de la exsistencia o *Dasein*. Por tanto, tenemos que ponerla en marcha en la exsistencia misma. Es, pues, menester un entrar en la exsistencia, un penetrar dentro de la exsistencia que en cada caso somos nosotros mismos. Y así parece como si viniésemos a dar en una especie de autocontemplación psicológica, como si el filosofar acabase convirtiéndose en una especie de ocupación egoísta consigo mismo, en una especie de disección de la propia vida anímica de uno mismo.

Pero digámoslo primero negativamente: el liberar la filosofía en la exsistencia nada tiene que ver en absoluto con un quedarse mirándose embobadamente a sí mismo de tipo psicológico, ni mucho menos de tipo egoísta. E igualmente, el dejar en nosotros libre el filosofar, el liberar en nosotros el filosofar, nada tiene que ver con ningún prolijo y circunstanciado centrarse en el propio yo en actitud moral-edificante o en términos de moral y edificación.

Con nada de eso tienen que ver nuestras consideraciones. No se trata ni de psicología ni tampoco de moral. Es verdad que la exsistencia, en esa clase de consideraciones, adviene a un centro propio y queda como en un centro propio, pero tal punto de vista antropocéntrico tiene algo curioso. En esa consideración antropocéntrica nos percataremos de que, cuando este ente que es el hombre, supuestamente enamorado de sí mismo, se pone a sí mismo en el centro, cuando ese ente

está en su propio centro, lo que de verdad resulta es que, conforme a lo más íntimo de sí, ese ente es excéntrico, es decir, que por la propia esencia de su existir, de su *Existenz,* nunca puede estar objetivamente en el centro del ente. Pues esto es precisamente lo que el filosofar pondrá de manifiesto, a saber: que es precisamente en virtud de esa su más íntima esencia por lo que el hombre se ve arrojado fuera de sí mismo y más allá de sí mismo y no puede ser en absoluto propiedad de sí mismo. Pero para llegar realmente a percatarnos de que la exsistencia no se tiene a sí misma por centro, hay que intentar en cierto modo llegar al centro.

El subjetivismo no se supera porque uno se indigne moralmente contra él, sino planteando de verdad y radicalmente el problema del sujeto, es decir, la pregunta por la subjetividad del sujeto. Y así, hay una gran verdad en la exigencia que ya la filosofía antigua planteaba: Γνῶθι σεαυτόν (gnothi seautón), conócete a ti mismo, es decir, conoce lo que eres y sé aquello como lo que te has conocido. Este autoconocimiento en tanto que conocimiento de la humanidad en el hombre, es decir, en tanto que conocimiento de la esencia del hombre, es filosofía, y está tan lejos de la psicología, el psicoanálisis y la moral que, ciertamente, no podría estarlo más. Y sin embargo es en tal hacer memoria de (y reflexión y consideración y reconsideración sobre) nuestra propia exsistencia donde puede suceder que aprehendamos de raíz la completa y total nihilidad de la esencia humana.

El primer estadio de nuestra introducción viene, pues, determinado por tres cuestiones: la relación de la filosofía con la ciencia, con la cosmovisión, con la historia. Empezamos por la primera cuestión.

Sección primera

Filosofía y ciencia

CAPÍTULO PRIMERO

¿Qué significa filosofía?

§ 5. ¿ES LA FILOSOFÍA UNA CIENCIA?[1]

La ciencia es uno de los poderes que determinan lo que en cierto modo podemos llamar la atmósfera de la Universidad. Pero la ciencia no es una acumulación o amontonamiento del saber que se enseña y aprende en términos profesionales mediante las técnicas adecuadas para ello, sino que al concepto de ciencia pertenece primariamente el que la ciencia es investigación. La ciencia existe solamente en la pasión del preguntar, en el entusiasmo del descubrir, en lo implacable del dar críticamente cuenta, del demostrar, del fundamentar.

No es una peculiaridad externa de la Universidad alemana, sino su íntima ventaja y superioridad, y también la fuente de donde su exsistencia histórica obtiene su energía, el que no sea una escuela especializada, una escuela superior, sino que el necesario saber especializado es objeto de apropiación a través del trabajo de investigación, es decir, mediante un seguir y un hacerse cargo de forma más o menos seria y penetrante de los problemas en que la ciencia está en el momento que sea.

Y porque la ciencia determina de esta manera a la Universidad y la filosofía se enseña como una especialidad entre otras, nos preguntamos por la relación de la filosofía con las ciencias. ¿Es la filosofía una

[1] Cfr. más abajo págs. 231 y ss.

especialidad entre otras o se distingue de ellas por ser la ciencia universal?, ¿o incluso no sólo es la ciencia que recapitula todas las demás, sino la ciencia que las funda, que las fundamenta, la ciencia fundamental?

Todas estas cuestiones se mueven sobre el suelo de la presuposición general de que la filosofía es en todo caso una ciencia. De hecho, una de las características de la filosofía moderna desde Descartes es que, en siempre renovados intentos, la filosofía trata de elevarse al rango de una ciencia e incluso trata de ser la ciencia absoluta. Habremos de prescindir de las cuestiones particulares concernientes a cómo se relaciona la filosofía con las demás ciencias, para decidir primero la cuestión: ¿es la filosofía una ciencia?, ¿tiene sentido hablar de filosofía científica, tiene sentido querer fundamentar la filosofía como una «ciencia estricta»?

A la pregunta de si la filosofía es una ciencia hay que responder de antemano para evitar todo equívoco: la filosofía no es una ciencia. ¿Es que entonces la filosofía es de por sí acientífica, es decir, no pertenece a la Universidad y, por tanto, tienen razón aquellos que, siguiendo a Schopenhauer y a Nietzsche, tienen a la llamada «filosofía universitaria» por un producto sumamente cuestionable? Sí y no. ¿Es que entonces el esfuerzo de la filosofía moderna desde Descartes hasta Husserl, pasando por Hegel y Kant, de elevar la filosofía al rango de una ciencia, no solamente es vano, sino también equivocado de raíz en su intención? Sí y no. ¿Es que entonces el rótulo de «filosofía científica» es tan absurdo como el concepto de «hierro de madera»? Sí y no. ¿Es que con la tesis de que la filosofía no es una ciencia no se está cuestionando el esfuerzo que la Fenomenología viene haciendo desde hace decenios para convertir a la «filosofía en una ciencia estricta» y fundamentar «la filosofía como ciencia estricta», como reza el título de un conocido artículo de Husserl en *Logos* 1, 1910? Sí y no.

Nuestra tesis de que la filosofía no es una ciencia es por de pronto equívoca y así tiene que serlo mientras quede expresada sólo en términos negativos y sólo diga en general qué es lo que la filosofía no es. Pues puede que de que la filosofía no sea una ciencia no se siga en absoluto que debiera o pudiera ser acientífica.

Pero, ¿qué quiere decir entonces la tesis de que la filosofía no es una ciencia? Por de pronto lo siguiente: la filosofía no puede subsumirse bajo el concepto de ciencia, entendida la ciencia como un género o especie superior. Del modo como decimos con razón que el rojo es un color, que el verde es un color, etc., que la Física es una ciencia, que la Filología es una ciencia, no podemos decir que la filosofía sea una

ciencia. Pero si tan decididamente decimos: la filosofía no es una ciencia, plantéase entonces con no menos decisión la contrapregunta: pero, ¿qué es entonces? Respondemos: la filosofía es filosofar. Pero esto es una explicación que nada dice, que sólo parece decir tanto como: una mesa es una mesa. Sí, pero nosotros no decimos simplemente la filosofía es filosofía, sino la filosofía es filosofar. De modo que al cabo parece encerrarse una respuesta en la siguiente tesis positiva: la filosofía no puede definirse con respecto a otra cosa, por ejemplo, con respecto a la idea de ciencia, ni tampoco con respecto a la idea de «poesía» o «arte», sino que si filosofía = filosofar, entonces con ello quiere decirse que la filosofía ha de determinarse o definirse desde sí misma.

Se tiene demasiado poco en cuenta qué peculiar problemática viene implicada en que la filosofía haya de determinarse desde sí misma. Aun cuando —en cierta manera— la filosofía hubiera de ser imposible, es algo que sólo podría mostrar ella misma. Si y cómo la filosofía es posible, es algo que sólo puede decidirlo ella. El que la filosofía se vea referida a sí misma, sólo es consecuencia de su originalidad, es decir, de tratarse de algo original.

Si decimos, pues, que la filosofía no es una ciencia y si la ciencia no es la idea ni el ideal por el que la filosofía puede y debe medirse, entonces en y con la tesis que niega a la filosofía el carácter de ciencia, tampoco queda dicho sin más que la filosofía venga esencialmente afectada por una falta de cientificidad. Si algo no puede ser ciencia ni tampoco debe serlo, entonces no se le puede imputar la acientificidad como un vicio o achaque o delito. Pero ya lo hemos dicho: que la filosofía no sea una ciencia no significa que sea acientífica si acientificidad significa: contravención de las normas y métodos de la ciencia. No acientífica porque tampoco «científica», ninguno de estos dos predicados es aquí posible en un sentido primario. Y lo único claro por de pronto es lo siguiente. La tesis dice: la filosofía no cae bajo el concepto de ciencia o bajo la «especie» ciencia, si es que se me permite hacer uso de esta terminología de géneros y especies de la lógica formal.

Pero por unívoca que sea esta explicación, está lejos de resultar satisfactoria ante el hecho histórico de que pensadores como Kant y Hegel se esforzaron por elevar la filosofía al rango de una ciencia. Quizá si la filosofía no se deja reducir a ninguna otra cosa que no sea ella misma, es que la relación entre filosofía y ciencia es del todo peculiar y estamos bien lejos de aprehenderla con la explicación «la filosofía no cae bajo la especie "ciencia"».

Y efectivamente, la filosofía no es una ciencia, no porque no se aproxime al ideal de una ciencia, no porque a la filosofía le falte aque-

llo por lo que la ciencia se define, sino porque lo que en la ciencia sólo tiene un sentido derivado a la filosofía le conviene en un sentido original. La filosofía no es una ciencia, no por falta, no por mengua, sino que la filosofía no es una ciencia, pero por exceso, un exceso que aquí es de principio, cualitativo, no un exceso cuantitativo. Decíamos ya que la expresión «filosofía científica» era tan equívoca como la expresión «hierro de madera». Pero digamos que la expresión «filosofía científica» se asemejaría mucho más a la descripción «círculo redondo». Aquí se predica algo del círculo que no le conviene; pues el círculo no es redondo, es decir, el círculo no es algo a lo que «además» le suceda ser redondo, es decir, tener una figura redonda, no es que resulte ser redondo, sino que es lo redondo simpliciter, lo redondo en absoluto. Al círculo le estaríamos atribuyendo algo que le conviene en un sentido eminente, en cuanto que es el círculo el que representa perfectamente la idea de lo redondo. Correspondientemente, en la expresión «filosofía científica» estaríamos atribuyendo a la filosofía algo que no le conviene, pues la filosofía no es simplemente una ciencia; pero al mismo tiempo le estaríamos atribuyendo algo que la filosofía tiene ya en un sentido original: la filosofía es más original que cualquier ciencia porque toda ciencia tiene su raíz en la filosofía, empieza brotando de ella.

Enunciar del círculo que el círculo es redondo, que su forma es redonda, es superfluo e inadecuado a la vez. El que el círculo no sea redondo, ese no poder tener el círculo forma redonda, no brota de incapacidad, sino de sobrecapacidad: el círculo tiene capacidad para ser esencialmente más que el sucederle ser redondo, es la redondez en absoluto. Decir de la filosofía que es una ciencia es inadecuado y superfluo a la vez. Y cabe decir lo mismo: la filosofía no deja de ser ciencia por incapacidad, sino por esencial sobrecapacidad.

Y precisamente porque la filosofía es ciencia de un modo como no puede nunca serlo la ciencia porque la filosofía es más original que la ciencia y porque ésta tiene su origen en la filosofía, precisamente por ello pudo suceder que el origen de la ciencia, que aquello de donde la ciencia brota, a saber, la filosofía, quedase él mismo caracterizado como ciencia e incluso como la protociencia y como ciencia absoluta y se lo definiese en tales términos.

La filosofía científica no debe entenderse como «hierro de madera», expresión en que las dos determinaciones que la expresión incluye se repugnan, sino como «círculo redondo» o «círculo de forma redonda». Pero por convincente que resulte esta comparación, también ella cojea y da ocasión a un peligroso malentendido que hemos de eliminar al principio mismo. Al círculo ni podemos ni debemos llamarlo

«redondo», es decir, no podemos ni debemos decir de él que tenga forma redonda, porque es lo absolutamente redondo, lo redondo en absoluto, es decir, porque «de forma redonda», «redondeado», e incluso «redondo» sólo sería una deficiente aproximación a ese «redondo en absoluto». Es decir, no podría ser determinado por algo que en cierto modo sólo representa una disminución, una privación de su esencia, es decir, una mengua de lo que el círculo es ya por su propia esencia.

Correspondientemente, ciencia es una deficiente igualación a filosofía, siendo ésta, pues, la ciencia pura y primera. Y he aquí el lugar de fatales errores, a los que también pudiera dar pábulo la mencionada comparación. Pues la filosofía no es ciencia y, por tanto, tampoco es la ciencia más pura y estricta y primera; y tampoco es la filosofía la ciencia más estricta y aparte de eso algo más todavía, algo por encima de eso. Sólo podemos decir: lo que la ciencia es por su parte, eso es algo que la filosofía lo tiene en un sentido original. La filosofía es, ciertamente, *origen* de la ciencia, pero precisamente por eso *no* es ciencia, ni tampoco protociencia o ciencia original.

Y conviene retener esta idea porque sin ella vuelve a imponerse una y otra vez la tendencia a definir la filosofía como ciencia, es decir, a asimilarla sin percatarnos de ello a una determinada ciencia, por ejemplo, a la Matemática como la ciencia más alta y estricta. Y en cuanto se da el paso en dirección hacia la idea de ciencia, se empieza a desconocer la esencia de la filosofía. Se puede tomar la ciencia todo lo estrictamente que se quiera, y después pegarle o añadirle cosmovisión: pues bien, la suma y fusión de ambas cosas no atinan con la esencia de la filosofía.

Como ya hemos subrayado varias veces, una característica tendencia moderna es definir la filosofía mirando a la idea de ciencia, principalmente a la Matemática, entendiendo «matemático» en un sentido muy lato. Pero en la filosofía antigua nos encontramos precisamente con la intención opuesta, es decir, nos encontramos con la intención opuesta en los decisivos principios de nuestra filosofía occidental en general, y esto no es ninguna casualidad. En la Antigüedad la filosofía no cae bajo las ciencias, sino a la inversa: las ciencias son «filosofías» de un determinado tipo.

§ 6. Concepción antigua y moderna de la filosofía

Para decir φιλοσοφία (philosophía), filosofía, los griegos usan característicamente un plural: φιλοσοφίαι (philosophíai), filosofías. Así, la Matemática y la Medicina, que en la Antigüedad gozaron ya de un

alto florecimiento y autonomía, eran llamadas filosofías. Frente a ellas, lo que nosotros llamamos simplemente filosofía es, conforme a la caracterización de Aristóteles, πρώτη φιλοσοφία (próte philosophía), «filosofía primera», es decir, no la primera entre las disciplinas filosóficas, sino filosofía en sentido original en absoluto. La mayoría de las veces se interpreta esta expresión «prima philosophia» en el sentido de que con ella, dentro del conjunto de las disciplinas filosóficas, se estaría designando a la primera, es decir, a la que queda por delante de la ética, de la estética, etc. Esto es una concepción errónea, y se convierte todavía en más errónea cuando a ese concepto de filosofía primera se lo reinterpreta en sentido moderno como ciencia primera, como ciencia original o protociencia. El autor de este error fundamental fue Descartes, quien para su fundamentación de la filosofía como ciencia, conforme al ideal de la Matemática como ciencia propiamente dicha, recurrió al concepto antiguo de πρώτη φιλοσοφία (próte philosophía) y llamó expresamente a su principal obra «Meditationes de prima philosophia»[2].

Con esta concepción de la filosofía primera intenta Descartes en su segunda obra principal, los «Principia philosophiae»[3], sistematizar de forma nueva el contenido total de la filosofía transmitida, de la filosofía tradicional, es decir, de la Escolástica. Y de ahí que desde entonces suela asociarse incluso con la metafísica tradicional la peculiar idea de filosofía primera como ciencia fundamental.

El esfuerzo último, aunque ciertamente oculto, de Kant se dirige a suprimir esta situación y conexión. Su intención no era tanto fundar frente a la metafísica tradicional una nueva metafísica, sino desatar o romper la conexión que Descartes había establecido entre el ideal matemático de conocimiento y la metafísica tradicional. Esta íntima intención de Kant no la entendieron ya sus sucesores y seguidores.

En la filosofía moderna nos encontramos, pues, con la tendencia a definir la filosofía como ciencia. En la filosofía antigua, por el contrario, las ciencias como filosofías. ¿Por qué concepción hemos de decidirnos?, ¿o tenemos que mediar entre ambas tendencias con algún compromiso? Compromisos puede haberlos en todas partes, pero no en filosofía.

Nos vemos, pues, ante la tarea de plantear de nuevo el problema de la relación entre filosofía y ciencia. Pero esto no puede significar

---

[2] René Descartes, *Meditationes de prima philosophia,* París, 1641, 2.ª ed., Amsterdam, 1642.

[3] René Descartes, *Principia philosophiae,* Amsterdam, 1644.

aquí rechazar lo antiguo e inventar algo nuevo, sino repetir, repasar, los viejos problemas apropiándonos la auténtica tradición, es decir, protegidos por ella y protegiéndola. Si queremos, pues, determinar cuál es la relación entre filosofía y ciencia, entonces ya es hora de empezar diciendo qué es lo que entendemos por ciencia. Pero antes de responder a esta pregunta, que, por cierto, es una pregunta bien urgente, habremos de explicar también, aunque sea brevemente, la expresión filosofía.

§ 7. La expresión «filosofía»

Una explicación algo más detallada de lo que la palabra φιλοσοφία (philosophía), filosofía, significa, no es todavía una determinación o definición de la esencia de la filosofía, pero por otro lado la explicación del significado de una palabra tan fundamental, no puede ser indiferente. De tal explicación obtenemos ya indicaciones acerca de la esencia de la filosofía, aunque todavía indeterminadas y no fijas del todo.

La denominación griega φιλοσοφία (philosophía) está compuesta de σοφία y φιλεῖν (φίλος), de sophía y philêin (phílos), es decir, de sabiduría y amar; en plan de abuelo y un tanto sentimentalmente suele traducirse: amor a la sabiduría. Pero esto en el fondo no quiere decir nada y, por tanto, hemos de tratar de arrancar al término el sentido que los griegos entendían al escuchar el término en el uso vivo de él.

A σοφία (sophía) pertenece el adjetivo σοφός (sophós); σοφός (sophós) es aquél que tiene el gusto correcto, que tiene «olfato» e instinto para lo esencial y que por eso se entiende (sabe qué hacer) inmediatamente en algo, que entiende a fondo algo o de algo, es decir, que puede ponerse al frente de una cosa de forma ejemplar y, por tanto, sobresaliente. Σοφία se dice, por tanto, originalmente del trabajo artesano. Así, en la Ilíada de Homero (XV, 410-12)[4] se nos dice del carpintero: ἀλλ' ὥς τε στάθμη δόρυ νήιον ἐξιθύνει τέκτονος ἐν παλάμησι δαήμονος, ὅς ῥά τε πάσης εὖ εἰδῇ σοφίης ὑποθημοσύνῃσιν Ἀθήνης [así como el cordel da su exacta forma a la viga de la nave en manos del carpintero experto, que conoce a fondo todo su arte (pases sophíes) bajo las enseñanzas de Atenea] y Hesiodo designa a aquél que

---

[4] Homeri Opera. Scriptorum classicorum Bibliotheca Oxoniensis. Oxonii e typographeo clarendoniano Londini et novi eboraci apud Humphredum Milford.

no es experto en navegación ni entiende a fondo de barcos como οὔτέ τι ναυτιλίης σεσοφισμένος οὔτέ τι νηῶν [que no es experto (sesophismenos) ni en asuntos de navegación ni en cuestión de barcos] (Opera et dies, 649)[5].

Esta expresión σοφία (sophía) se transfiere después también a la poesía y a la música y en general a todo lo que (o de lo que) en algún sentido puede entenderse y, correspondientemente, puede ejecutarse. El mismo significado que σοφός (sophós) tenía al principio también la expresión σοφιστής (sophistés), y así se llamaba a los siete sabios. «Sofista» no tenía originalmente un sentido despectivo, negativo. Con lo que mejor que pueden traducirse las expresiones griegas σοφός (sophós), σοφία (sophía), σοφιστής (sophistés), es con los términos «entender», «entendido», «entender a fondo de», aunque no con la expresión «entendimiento».

Tres cosas se anuncian y recogen en la expresión σοφία (sophía): primero, el entender a fondo; segundo, el entender con instinto inmediato; y tercero, el entender como saber y poder algo de forma ejemplar y, por tanto, marcando la pauta. El entender se restringía, pues, inicialmente a la esfera del ejercicio de los oficios manuales, habiendo de tenerse presente que al principio el trabajo manual ocupaba en la exsistencia, es decir, en lo tocante a la relación básica con las cosas, una posición y función centrales, completamente distintas de lo que hoy podría siquiera vislumbrar un literato de una gran ciudad. Y sólo porque ese entender en el contexto de los oficios manuales latentemente era ya un entender (inmediato y determinante) del conjunto del mundo, sólo por eso pudo después la expresión σοφία (sophía) ampliarse y significar cualquier entender, en especial el entender de las posibilidades básicas de la exsistencia en conjunto, el conjunto de las cosas que se tornan manifiestas al hombre. Y esto es lo que hay que entender como παιδεία (paideía). Por eso durante mucho tiempo el término filosofía fue en la Antigüedad sinónimo de παιδεία κοινῶς (paideía koinôs), que aproximadamente podemos traducir con el término «formación», pero no con nuestra actual expresión «formación general». Y así constata Cicerón en relación con la primera formación del concepto «filosofía»: Omnis rerum optimarun cognitio atque in iis exercitatio philosophia nominata est[6]. «Se llamó filosofía a todo lo

[5] Hesiodo, *Opera et dies,* verso 649, *Die hesiodischen Gedichte,* ed. Dr. Hans Flach, Berlín, 1874, pág. 27.

[6] Cfr. M. Tullii Ciceronis de oratore, libri tres, con introducción y notas de Augustus S. Wilkins, Oxford, 1892, III, 60 (16), pág. 439.

que es una comprensión de las cosas en lo que éstas propiamente son y a todo entenderse a fondo en ellas.»

Esta extensión del círculo de lo entendible y comprensible y esta extensión del concepto de σοφία (sophía) no sólo a la música y a la poesía, sino también a la ciencia y a todo tipo de posibilidad de formación, comportan, empero, una restricción característica: este entender experimenta en sí mismo límites. Cuanto más aprende el hombre a entender el mundo en conjunto, tanto más hace experiencia de que ese entender no está ahí sin más y no cabe tomarlo sin más en posesión. El entender necesita de un esfuerzo particular y constante que de antemano ha de venir sostenido por una original inclinación hacia las cosas. Esta inclinación, esta íntima amistad con las cosas es lo que se designa como φιλία (philía), una amistad que como toda amistad auténtica, por su propia esencia, pelea por aquello que ama.

Cuanto más el σοφός (sophós) es un entendido que, en una relación originalmente libre, en una relación de familiaridad y confianza con las cosas, pelea sin cesar por la compresión de ellas, tanto más se descubre como φιλόσοφος (philósophos).

La expresión φιλόσοφος (philósophos) puede documentarse por primera vez en Heráclito (Diels: fragmento 35)[7]. En los siglos v y vi d.C. encontramos en las «introducciones a la filosofía» de las escuelas de exegetas de Alejandría seis definiciones distintas (de la filosofía)[8]:

1) γνῶσις τῶν ὄντων ᾗ οντα ἐστί (conocimiento de los entes en cuanto entes)

2) γνῶσις θείων τε καὶ ἀνθρωπίνων πραγμάτων (conocimiento de las cosas divinas y humanas).

3) μελέτη θανάτου (meditación sobre la muerte)

4) ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατὸν ἀνθρώπῳ (asimilación a lo divino en cuanto que es posible al hombre)

5) τέχνη τεχνῶν καὶ ἐπιστήμη ἐπιστημῶν (técnica de las técnicas y ciencia de las ciencias)

6) φιλία σοφίας (amor de la sabiduría).

La 1) y 2) son definiciones de la filosofía ἀπὸ τοῦ ὑποκειμένου, por su objeto, la 3) y 4) ἐκ τοῦ τέλους, por su fin, y la 5) y 6) ἐκ τῆς ὑπεροχῆς, por su excelencia.

[7] Hermann Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker,* t. I, 4.ª ed., Berlín, 1922, pág. 85.

[8] Ammon. In Porph. Isag. (Comm. in Arist. Graeca, V, 3), págs. 1 ss.; David Prol. (Comm. in Arist. Gr. XVIII, 2), págs. 20, 25 ss.; Elias (Comm. in Arist. Gr. XVIII, 1), páginas 7, 26 ss.

Y porque la filosofía tiene esta libre inclinación y representa por tanto una libre posibilidad básica del existir, por eso precisamente corre el riesgo de ser malusada y de pervertirse. La filosofía puede aparentar ser tal filosofía aunque no lo sea. Se convierte entonces en apariencia y cobra entonces como apariencia su mayor poder y capacidad de seducción. Esto significa: con el despertar de la comprensión de que ese entender el mundo en conjunto exige φιλία (philía), esto es, exige una inclinación voluntaria, pugnaz, combativa, auténtica, se vuelve también manifiesto lo contrario, es decir, la apariencia, y entonces el término σοφιστής (sophistés), a diferencia de φιλόσοφος (philósophos), pasa a cobrar el significado de pseudofilósofo, de lo contrario al filósofo, en el sentido de parecer un filósofo, pero sin serlo, y que desarrolla su negocio bajo la apariencia de filósofo. Por consiguiente, donde hay filosofía tiene que haber necesariamente sofística, no solamente en tiempos de Platón, sino en todo tiempo, y hoy quizá más que nunca. Más aún, si las cosas tienen el aspecto de no haber ninguna sofística, entonces es que algo va también muy mal en la filosofía. Por eso quizá no sea hoy el peor signo el que el periodismo empiece a apoderarse de la filosofía. Pero no es ni mucho menos que por un lado esté el filósofo y por otro el sofista, sino que, porque la filosofía es esencialmente una posibilidad humana, es decir, finita, por eso mismo se esconde en cada filósofo un sofista.

La expresión griega es a la vez indicación de la esencia más íntima de la filosofía, esa esencia que durante mucho tiempo no se entendió en su función central, a saber, en su finitud. Y ésta no queda entendida porque en una actitud de aparente modestia y con una cierta emoción se confiese finalmente que nuestro saber es al cabo fragmentario. La filosofía no es finita porque nunca llegue a su fin. La finitud radica no en el fin sino en el principio de la filosofía, es decir, la finitud en su esencia misma ha de quedar asumida e incluida en el concepto de filosofía. Lo decisivo no es querer recorrer hasta el fin, pese a su infinitud, pese a que sean sin fin, los caminos que supuestamente hayamos podido abrirnos, sino emprender en cada caso un camino nuevo y distinto.

Una última caracterización del concepto y del término filosofía podemos aclarárnosla mediante una comparación con los correspondientes rótulos que utilizamos para designar ciencias como la Zoología, la Teo-logía, la Antropo-logía o la Filo-logía. La expresión -logía corresponde al griego λόγος (lógos), es decir, hacer manifiesto, aprehender, determinar algo. Zoología significa, pues, el hacer manifiestos, el poner a la vista, el aprehender, el conocer los animales; Antropología lo mismo respecto al hombre; Teología lo mismo respecto a Dios. En todos estos rótulos λόγος (lógos), -logía es la expresión con que se indica el tipo de aprehensión ejercitado en un ámbito determinado de objetos, en el ámbito de objetos de que en cada caso se trate. En la expresión Filología, empero, λόγος (lógos) es el objeto de la ciencia misma y significa el lenguaje, el decir, el hablar; y ciertamente también aquí hay una cierta φιλία (philía). Por analogía con la Filología, el objeto de la filosofía sería la σοφία (sophía). Pero resulta que la filosofía no es, ciertamente, el conocimiento de la sabiduría.

Pues filosofía no se refiere a aquello de que en ella se trata, a aquello que en ella ha de ser conocido, sino al cómo, a la forma básica del comportamiento que ella representa. Por eso decimos: filosofía es filosofar. Pero por importante que pueda ser esta explicación del término, no podemos agarrarnos a ella pensando haber obtenido ya con eso una comprensión de la filosofía.

Capítulo segundo

La pregunta por la esencia de la ciencia

§ 8. Pregunta provisional por la esencia de la ciencia partiendo de su crisis

Para explicar ahora cómo la ciencia como tal descansa en la filosofía, es decir, tiene sus raíces en la filosofía, pero de suerte que a la filosofía nunca se le puede llamar ciencia, hay que determinar, siquiera de forma preliminar o provisional, la esencia de la ciencia.

La pregunta de qué sea la ciencia la plantearon a menudo los griegos, es una pregunta vieja, lo cual significa: es una pregunta siempre nueva. Es una de esas preguntas que no se detiene, es decir, que no se deja aquietar porque se tenga dispuesta una definición manejable. Antes la pregunta por la esencia de la ciencia nos empuja a una reconsideración de principio. Si, como decíamos, la ciencia es uno de los poderes de nuestra exsistencia, entonces no solamente determina a ésta, sino que, como todo lo esencial, funda en la exsistencia una específica inquietud.

No es casualidad que, aunque ello venga determinado por una multiplicidad de motivos externos, en nuestro tiempo se hable mucho de la crisis de la ciencia, no solamente de la crisis de esta o aquella ciencia, como, por ejemplo, de la crisis de la Física o de la crisis de las «ciencias del espíritu», en esa conmoción momentánea que en estas últimas ha provocado Oswald Spengler. Se presiente una crisis de la ciencia en absoluto. Ciertamente, hoy —frente a la situación de hace unos pocos años— también cabe reconocer de nuevo con claridad que se intenta

esquivar esa crisis que parece despertar, manteniendo lejos toda inquietud y perturbación. Una especie de chata probidad general se ha hecho otra vez con la primacía. Pero ello no es razón para que también nosotros cerremos los ojos ante la crisis, aunque sólo sea porque esa crisis no es ni mucho menos un casual fenómeno de posguerra, como la mayoría piensa, sino que latentemente radica ya en la propia ciencia. Si la crisis pertenece a la esencia de la ciencia, una consideración o reconsideración de esa crisis nos acercará a la esencia de la ciencia. Con la caracterización que vamos a hacer de la actual crisis de la ciencia no pretendemos obtener información sobre la situación de la cultura actual, sino tratar de aprehender algo de la esencia de la ciencia.

Podemos hablar de una triple crisis de la ciencia, que fácticamente afecta hoy diversamente a las distintas ciencias y que se expresa y acusa en grados diversos.

1. La crisis en la estructura esencial interna de la ciencia misma.
2. La crisis de las ciencias en lo tocante a su posición o puesto en el conjunto de nuestra exsistencia histórico-social.
3. La crisis en la relación del individuo con la ciencia.

Sería ir mucho más allá de los límites de este curso y nos exigiría imponernos a nosotros mismos la tarea de pensar a fondo las fuerzas más íntimas que mueven o paralizan nuestro tiempo, el intentar trazar un detallado mapa de la crisis en estos tres aspectos. Por tanto, habrán de bastar algunas indicaciones para la caracterización de la esencia de la ciencia, que aquí necesitamos. Y esto representará a la vez un tipo de reflexión o de reconsideración que también nos será importante en nuestras posteriores consideraciones en lo tocante a la filosofía como tal.

a) *La crisis en la relación del individuo con la ciencia*

Empezamos con la crisis mencionada en último lugar: con la de la posición del individuo respecto a la ciencia. Tras la guerra se difundió la consigna de «revolución de la ciencia» o de «revolución en la ciencia». Una juventud romántica quería erradicar de la noche a la mañana la vieja ciencia académica y sustituirla por una nueva. Lo que aquí cuajaba de una forma un tanto ruidosa no era solamente un fenómeno de posguerra, sino que en los años inmediatamente anteriores a 1914, cuando nuestra generación estudiaba y no parecía faltarnos de nada, ya se había acusado a este respecto una cierta inquietud. Sospechábamos un anquilosamiento en el desenvolvimiento académico de la ciencia y

junto con ese anquilosamiento una especialización que no es que impulsase y pusiese en tensión la capacidad individual y las fuerzas individuales de apropiación (este tipo de tensiones y exigencias, incluso hoy puede seguir siendo todavía muy sano), sino una especialización tras la que se ocultaba una impotencia, la impotencia de una incapacidad de transmitir el 'contenido de ser' siempre primario y original de la ciencia de un modo que hablase simple y directamente a la exsistencia.

A este anquilosamiento y a este afán de especialización en el desenvolvimiento académico de la ciencia se añadía algo más, que nosotros sólo podíamos barruntar y expresar obscuramente: no podía permanecer oculto durante más tiempo el que, pese a todos los progresos de las ciencias particulares, estaba rota la conexión entre las ciencias y su contenido, por un lado, y un ideal de formación capaz de tener eficacia práctica, por otro, y que tal ruptura sólo podía taparse u ocultarse ya muy artificialmente.

Se produjo así una creciente inseguridad acerca del puesto de la ciencia como tal, tanto durante el tiempo en que uno permanecía en la Universidad como en los efectos que después la ciencia desarrollaba en la exsistencia. Esta inseguridad respecto a la posición que en lo concerniente a perspectivas vitales podía ocupar la ciencia en nuestra exsistencia se convirtió en particularmente grave para nosotros antes de la guerra porque nosotros estábamos convencidos de las posibilidades positivas internas de la ciencia y de su función central en la exsistencia y, por tanto, nunca disminuimos la intensidad de nuestro trabajo, ni tampoco la intensidad de nuestra colaboración en el anquilosamiento y especialización a que me he referido. Finalmente, esta inseguridad tampoco quedaba eliminada por el fracaso de la filosofía, porque la interpretación que la filosofía hacía de la ciencia, de la que aún tendremos que hablar, parecía olvidar y ocultarnos algo, que nosotros no hacíamos más que barruntar, pero que no lográbamos captar. Y, sin embargo, en este punto quiero subrayar una vez más la función positiva de la teoría de la ciencia de Rickert, que había dominado de forma determinante la filosofía alemana en el periodo anterior a la guerra; esa teoría era radicalmente superior a todo subjetivismo, tal como éste se había difundido por todas partes. En esta situación que, partiendo de mi propia experiencia, no he hecho más que caracterizar aquí en términos muy generales y que, naturalmente, mirando las cosas retrospectivamente, hoy se la puede abarcar con más claridad de lo que pudimos nosotros entonces, en esta situación, digo, estalló la guerra.

Después de la guerra esta situación crítica no se agudizó, sino que, por así decir, sólo se popularizó. Esa íntima insatisfacción respecto a la

ciencia, que, sin embargo, nosotros no habíamos logrado volver contra ella, se convirtió ahora en tema de proyectos, panfletos y suplementos dominicales, y a medida que se extendía tal contagio, todo el mundo empezó a sentirse insatisfecho con la ciencia. Pero todo el mundo creía tener ya también medios con los que hacer frente a esa situación y con los que reformar la Universidad. Se había agudizado la desgana general contra la ciencia y popularizado la consigna de «revolución en la ciencia», no porque el «especialismo» y el anquilosamiento hubiesen aumentado, sino a causa del ansia de renovación y de la fe fantástica en poder cambiar la ciencia con ayuda de programas. Se olvidaba empezar primero introduciéndose en la ciencia para después, una vez que se estuviese dentro, remodelarla desde dentro. Es decir, la crisis no se volvió más aguda y seria, sino que, por así decir, sólo cobró más voz. Lo que a nosotros ya nos faltaba antes, la posibilidad de una comprensión de la ciencia como tal en el todo de su esencia, esta falta no hace sino manifestarse hoy con todas sus consecuencias, sin que en el fondo se haya logrado hasta hoy reconocerla con claridad.

El que la posición de la existencia individual, es decir, del existir, de la *Existenz* individual respecto a la ciencia pueda entrar en crisis, tiene al cabo su razón de ser en que está sin determinar y sin aclarar cuál es la relación en que están algo así como la ciencia y la exsistencia humana o *Dasein* humano como tal, en lo que se refiere a la esencia de esta última, de la exsistencia humana. Y éste es el problema de lo que podemos llamar la esencia exsistencial, es decir, de la esencia de la ciencia considerada desde la esencia de la exsistencia o Dasein humano como tal.

Pero si por otra parte se lograse hacer visible y barruntable como problema real esta cuestión de la esencia de la ciencia y se consiguiese una explicación esencial de esa esencia exsistencial de la ciencia, es decir, de la esencia de la ciencia considerada ésta desde la esencia de la exsistencia humana como tal, con ello no se habría eliminado de ningún modo todavía la crisis fáctica del individuo. Al contrario, quedaría agudizada de un modo en el que se haría patente cuán imposibles tenían que ser desde el principio las tentativas románticas de querer reformar la ciencia desde fuera y ello tratando de dominarla y superarla artificialmente mediante cosmovisiones y otros inventos de ese tipo.

Desde que la crisis se difundió públicamente en folletos, apenas si ha transcurrido un decenio —y todo parece haber recobrado la paz y haber vuelto a sus viejos cauces—, pero no como antaño; pues sin que yo pretenda emitir ningún juicio sobre ustedes ni caracterizar como mejor a mi generación: la intensidad y la seriedad del trabajo científico era muy distinta, tenía otro aspecto, otra calidad, por más que hoy

se sigan haciendo quizá tan buenos exámenes como antes. Pero el que de la crisis se siga hablando o no en folletos, eso no es lo esencial. La crisis sigue ahí, aunque parezca que todo está en orden.

La crisis mencionada en tercer lugar nos indica que, manifiestamente, la esencia de la ciencia sólo puede entenderse en conexión con la exsistencia humana como tal y a partir de la constitución básica de ésta, de que, por tanto, todas las definiciones de ciencia que no se obtengan en esta dirección fracasan en algo esencial. De ello se sigue que la ciencia no es un producto cualquiera, con el que después, naturalmente, se establezca todavía una relación personal, una relación personal que lo mejor sea dejarla al arbitrio de cada cual.

Ciertamente, la relación concreta fáctica con una determinada ciencia particular es algo que en cada caso debe decidir el individuo y nada más, pero ello sólo es factible en un ámbito de posibilidades que dicen qué aspecto tiene en general el ámbito en el que el individuo puede efectiva y genuinamente tomar al respecto esta o aquella decisión.

b) *La crisis de la ciencia en lo que respecta a su posición en el conjunto de la exsistencia histórico-social*

La crisis mencionada en segundo lugar concierne a la posición o puesto de la ciencia en el conjunto de la exsistencia histórico-social. Ya hemos indicado que desde hace algún tiempo se barrunta con más claridad cómo ha quedado rota la relación entre la ciencia y un ideal efectivo de formación. Ya no está claro sin más de qué modo no sólo los resultados de la ciencia, sino también la formación científica misma debe convertirse en, y llegar a formar parte de, un crecimiento sin perturbaciones de una genuina formación y un genuino desenvolvimiento de las comunidades humanas. La desazón frente a la ciencia y sus funciones en el conjunto de la «cultura» se convierte en tanto más acuciante cuanto más profundamente pierden posibilidad de ejercer influencia efectiva aquellas convicciones últimas concernientes a la formación y a la exsistencia, que todavía determinaron ampliamente la vida en el siglo XIX, aun cuando a menudo sólo todavía como buenas convenciones, a saber: el ideal clásico de formación, señalizado por nombres como el de Goethe y el de Schiller, y la religiosidad cristiana en cualquiera de sus confesiones.

Pero como ahora la ciencia se ha vuelto ella misma cuestionable en el significado que propiamente pueda tener y no existe un ideal de for-

mación ni tampoco unos fines originales que se suponga deben perseguirse, la ciencia cae, por así decir, en el vacío. Ciertamente, tenemos miedo a confesarnos sin miramientos esa situación. En todas las situaciones esenciales que pueden volverse críticas, el hombre trata de salvarse refugiándose en la convención o en sucedáneos de ella. ¿Cómo explicar, si no, ese imperturbable esfuerzo, ese esfuerzo sin ton ni son, por popularizar las ciencias? Los esfuerzos por educar al pueblo, que, por motivos sociales, pueden ser, ciertamente, imprescindibles, no son sino pretextos para ello y una buena ocasión para ello. Si esta tendencia a la popularización nace de las ciencias mismas y se impulsa solícitamente desde ellas —muchos especialistas sólo trabajan ya en manuales y en colecciones de tercera y cuarta mano (bien sintomático)—, entonces ha de tener su razón de ser en las ciencias mismas. Esta razón es doble: 1) una íntima penuria, la ausencia de significado de la ciencia; 2) la falta, mengua o defecto.

Esta tendencia a la popularización tiene la finalidad de poner remedio a una penuria barruntada y entendida con claridad, de buscar un sucedáneo a una falta o ausencia o defecto y de hacer recobrar a su vez significado a la ciencia, y ello por la vía, que parece casi obvia y se diría casi obvia, de documentar y exponer de forma más expresa y airear sus consecuencias y efectos prácticos. Sólo que, ¿no es lo mismo convertir en práctica la ciencia y popularizar la ciencia?, ¿por qué entonces la popularización de la ciencia habría de ser mala?

La popularización de la ciencia es efectivamente un mal, no a causa de sus malas consecuencias, sino porque en su esencia representa un malentendido básico, es decir, una interna destrucción de la esencia de la ciencia misma, en tanto que una creciente aniquilación y enterramiento de las posibilidades de devolverle su posición original en la historia de la exsistencia.

Toda popularización de la ciencia, por muy serios que sean los motivos por los que viene dirigida, representa una contravención de su esencia, pues desconoce que la ciencia no puede equipararse con sus resultados, que después, mediante algún tipo de preparación o aderezo, pueden transmitirse de mano en mano. No es que esta equiparación sea rechazable porque la ciencia, en lo que se llama progreso de las ciencias, vaya siempre más allá de sus resultados, sino porque en sus resultados la ciencia no se hace presente o se manifiesta o se anuncia nunca como ciencia. La popularización no sólo es necesariamente una superficialización de la ciencia, sino una íntima devaluación de ella. La popularización va contra la esencia de la ciencia porque lo esencial de la ciencia no radica en lo que es simplemente transmisible, en lo que

puede ir pasando de mano en mano, sino en aquello que constantemente es objeto de apropiación. Pero esta apropiación original de lo esencial sólo es posible en el inseparable entrelazamiento entre método de la ciencia y lo que es contenido y resultado de ella. Y método significa algo más que aquello que por lo común se designa con ese término; el método mismo es más que técnica.

Pero en la desazón general sobre el sentido de la ciencia, la popularización no es solamente una salida mediante la que se trata de devolver todavía a la ciencia un significado e incluso un significado que pueda contar con una valoración y estimación positiva general y, por tanto, dudosa, en lo que se suele llamar «amplios círculos», sino la tentativa de remediar también una falta supuestamente auténtica con el fin de realizar lo que en realidad pertenece a la esencia de la ciencia, a saber, que la ciencia es en sí misma práctica. Se quiere convertir en «próxima a la vida» una ciencia que, según la acusación que hoy se le hace, resulta «lejana a la vida». En esta tendencia radica algo auténtico en cuanto que se barrunta que las ciencias, ciertamente, poseen un carácter puramente teorético, es decir, que tienen como tarea investigar primariamente la verdad por mor de la verdad, prescindiendo de cualquier utilidad. Pero que sus resultados deben en definitiva servir también para algo; una argumentación que a todo el mundo convence.

Pero la cuestión es si el carácter propiamente práctico de la ciencia radica en sus posibles réditos. Esto es algo que a través de los llamados triunfos de la técnica basados en las ciencias de la naturaleza se diría que se nos ha convertido casi en una trivialidad. Mas esta concepción del carácter práctico de la ciencia vuelve a presuponer que la verdad de la ciencia está en sus resultados que se pueden después aplicar y utilizar. Sólo que la ciencia no empieza convirtiéndose en práctica por aplicación de sus resultados, sino que en sí misma es práctica y opera inmediatamente como tal con tal que se entienda en dónde radica su verdad. Y así, se produce también una crisis en lo que respecta a la posición de la ciencia en el conjunto de la cultura a causa de un peculiar desconocimiento de la esencia de la ciencia, de la esencia de la verdad que le es peculiar.

El carácter práctico de las distintas ciencias es diverso, pero no es fácil de determinar. Considerando el caso de la Medicina o de la Antropología médica, cabe aclararse acerca de cómo el carácter práctico de la Medicina se ha convertido en problema aun cuando la Medicina *eo ipso* sea una ciencia práctica. Ciertamente, sus resultados son indiscutibles, pero se han despertado cuestiones concernientes a si el conocimiento médico en conjunto está puesto en un horizonte tal, que

dentro del conjunto de esos conocimientos pueda crecer inmediatamente una forma de existencia o una forma de vida del tipo de la que ha de ser la del médico. Pues se da el curioso hecho de que gente joven tiene conocimientos médicos, pero nunca se han percatado de qué es ser médico, de que el conocimiento médico y la existencia como médico guardan una interna conexión entre sí, y de que, por tanto, si se me permite expresarme así, en la Medicina habrá siempre en algún sitio algún punto ciego mientras esta relación no se aclare. El mismo problema, con las correspondientes variaciones, surge también y está latente en todas las ciencias, e incluso en aquellas que aparentemente no tienen ninguna relación con la práctica.

Si nuestra afirmación de que la ciencia es en sí misma práctica es en definitiva sostenible, entonces habrá que averiguar qué sea eso del carácter teorético propiamente dicho que las ciencias tengan. Lo que quiera decir «teorético» es algo que habrá que determinar a partir de la esencia de la verdad de la ciencia.

Y anúnciase así que al cabo esta crisis mencionada en segundo lugar tiene la misma raíz común que la mencionada en tercer lugar y comentada anteriormente, es decir, en algún lugar tiene que radicar la razón original de por qué tanto la posición del individuo respecto a la ciencia como también la posición de la ciencia en el conjunto de la cultura son concebidas como aditamentos o complementos ciertamente necesarios, pero que son exteriores a la ciencia y que sólo se suman a la ciencia a posteriori. En relación con la ciencia hay, pues, por así decir, «aparte de ser ciencia» y en cierto modo como algo que se le pega desde fuera, una relación personal, y la ciencia, «aparte de ser ciencia», guarda una relación práctica con el resto de las posibilidades de la existencia. Este «aparte de ser ciencia» es una señal de que aquello de lo que se está hablando no se lo está entendiendo desde la esencia misma de la ciencia, y ello simplemente porque no se lo puede entender, habida cuenta de la concepción predominante de la ciencia.

La raíz común de ambas crisis no puede aprehenderse porque de antemano la esencia de la ciencia no queda suficientemente determinada, es decir, porque la esencia de la ciencia queda subdeterminada. El horizonte para una posible definición de la ciencia, en lo que respecta a la esencia de ésta, es demasiado estrecho a la vez que oscuro. Parece, según esto, que atinaremos directamente con la raíz de la crisis si reflexionamos sobre la crisis mencionada en primer lugar, la cual, según nuestra formulación, afecta a la estructura esencial interna de la esencia misma. Pero ya hemos visto en las consideraciones que hemos ido haciendo hasta aquí que las crisis no nos proporcionan sino una

indicación acerca de dónde hay que buscar la raíz, pero no acerca de dónde cabe encontrar esa raíz.

c) *La crisis en la estructura esencial interna de la ciencia misma*

La crisis en la propia estructura esencial de la ciencia se anuncia y manifiesta en aquello a lo que de grado solemos referirnos hoy como crisis de fundamentos. Así, se habla de una crisis de fundamentos en la Matemática. Aun cuando para los matemáticos y filósofos esa crisis siga siendo hoy completamente intransparente, opaca, ha conseguido una cierta popularidad porque la crisis afecta a una ciencia que durante milenios se la consideró absolutamente inconmovible, en la que, conforme a la idea de una ciencia ahistórica, se pasaba sin rupturas de un descubrimiento al siguiente. Pero esta crisis de fundamentos no sólo se da en la Matemática, ni tampoco es una crisis que sea hoy la primera vez que se da, sino que esta crisis es inmanente a cada ciencia, habita en cada ciencia, desde que se da algo así como ciencia. Es decir: aquello a lo que se está apuntando con el rótulo de «crisis de fundamentos» es algo que pertenece a la esencia de la ciencia.

Vistas las cosas desde fuera, empieza resultando curioso que las ciencias que se ven afectadas por la crisis de fundamentos no se vengan abajo, sino que, muy por el contrario, a menudo (pensemos ahora en la Física actual y también en la Biología) se hallan en un momento de gran empuje. Se habla de crisis de las bases de la ciencia, de los cimientos de la ciencia, es decir, de conmoción de los fundamentos y, sin embargo, los edificios están bien lejos de derrumbarse o de amenazar ruina. Y porque la imagen de cimientos, de bases, de fundamentos y estructura no dice aquí mucho, lo primero que hay que averiguar es qué pueda significar aquí fundamento de una ciencia.

Las ciencias se mueven en determinados enunciados, proposiciones y conceptos, y éstos vienen determinados en su totalidad por principios, es decir, por proposiciones fundamentales, y por conceptos básicos o conceptos fundamentales. Así, se habla de que mediante la Física más reciente se ha vuelto inservible el concepto de causalidad, de causa y causación, que se había venido utilizando hasta aquí. En Biología crece cada vez más la convicción de que es necesario delimitar de nuevo, o incluso por primera vez, qué es lo que quiere decirse con ser vivo y con organismo. Se empieza a ver que la Química es, ciertamente, una ciencia de gran prestigio y también muy rica, pero que no es posible pretender aprehender mediante no más que Química el orga-

nismo y su esencia. En Filología despierta por todos lados un nuevo tipo de reflexión sobre la esencia del lenguaje o de consideración sobre la esencia del lenguaje, una reconsideración de la idea y de la estructura de la gramática, así como una nueva forma de considerar el concepto y la esencia de la literatura y de los géneros literarios. En la Historia crece la convicción de que la comprensión de lo histórico no es ni mucho menos arbitraria, y, sin embargo, está sujeta a cambios esenciales como no los conocen las ciencias de la naturaleza, aun cuando éstas tengan sus propias leyes de formación. En la Teología cristiana, naturalmente sólo en la protestante, se busca una nueva comprensión de los conceptos de fe y de revelación.

Éstos son ejemplos tomados al azar y externos de que en las distintas ciencias particulares conceptos que en ellas resultan determinantes y rectores se vuelven inseguros y de que se anda a la búsqueda de una nueva delimitación, con más o menos fortuna, con más o menos buen sentido a la hora de escoger los caminos posibles.

Pero ello no tiene el aspecto de que los investigadores se esfuercen de común acuerdo por una nueva clarificación y aseguramiento de los conceptos básicos, ni que unánimemente admitan la necesidad de tal cosa. Al contrario, la mayoría se cierra contra ello y no ven en tales intentos sino una penetración de la metafísica y la mística en su ciencia. Nada se quiere saber de cosas tan difusas y generales, sobre todo cuando tal presunta revisión de los fundamentos de la ciencia se emprende con algún tipo de cosmovisión un tanto delirante y se la predica más bien con mala pasión que con buenos argumentos. Frente a tan cuestionables experimentos se invoca el carácter concienzudo y constante de la investigación en los distintos ámbitos especiales y se rechazan tales innovaciones. Y cuando se admite la necesidad de una reconsideración de los conceptos básicos, se cree, sin embargo, que los medios de que hasta ahora se dispone, obtenidos mediante el alto desarrollo de la propia ciencia particular de que se trate, son suficientes para hacer frente con sólo ellos a ese trabajo, como, por ejemplo, para poder entender matemáticamente la esencia y los fundamentos de la Matemática.

Y así sucede que las ciencias y sus representantes apelan, por un lado, a hechos y métodos asegurados —una tozudez que se atrinchera tras el cúmulo de resultados— y, por otro, recurren con demasiada celeridad a conceptos e ideas filosóficas tomados en préstamo de cualquier sitio y traídos desde fuera a la ciencia de que se trate. En la crisis de la ciencia, las ciencias y sus representantes se ven así traídos y llevados entre esa anquilosada tozudez y el carácter más bien delirante de un estado de ánimo ávido de innovaciones, y de este modo no pare-

cen moverse de donde están. Y así, hay que confesar que estas crisis de fundamentos ni se las aborda en serio ni se las entiende, que esas crisis lo único que muestran es cuán lejos están de las ciencias, pese a todos sus progresos y todos sus resultados, incluso de una mera comprensión de la crisis como tal, es decir, cuán lejos están de tener siquiera una idea de la esencia de la ciencia, de la esencia de lo que ellas son.

Pero quizá una tal autocomprensión de la ciencia no es en absoluto necesaria con tal de que el llamado progreso de la ciencia siga operando sin estorbos cada día. ¿Qué puede aportar una definición de la Física a los progresos de ésta, si además tal definición de la Física resulta incomprensible para los científicos, como sucede con todas las teorías filosóficas? «¿Qué se puede hacer con eso?» es la respuesta habitual y casi espontánea de las distintas ciencias particulares frente a tales esfuerzos de principio. El matemático no necesita saber en absoluto en qué consiste la esencia de la matemática, le basta con encontrar resultados correctos y útiles. Y al cabo es precisamente ese progreso objetivo en el ámbito de los hechos, al que tanta importancia se da, la razón de ese no saber qué hacer con una reflexión de principio; al cabo también ese progreso es a la vez la razón de la íntima penuria de la ciencia, que rara vez se confiesa de forma totalmente abierta, pero que es la que empuja a todas esas salidas y escapatorias que antes indicábamos.

Y así se elude y esquiva esta crisis interna de la ciencia porque no se entiende en absoluto con qué seriedad y profundidad cabe preguntar a este respecto. Y quizá ocurra, efectivamente, que ni las distintas ciencias particulares a partir del conocimiento que habitualmente tienen de sí mismas, ni tampoco una filosofía traída desde fuera sean siquiera capaces de despertar la crisis, es decir, de hacer que nos percatemos de ella. Pero con este «aut-aut», con este «o lo uno, o lo otro» se está muy lejos de alcanzar la raíz de la crisis. Pues la cuestión es si es sólo el fracaso de la filosofía, por un lado, y el «no querer» de las distintas ciencias particulares, por el otro, lo que no deja despertar la crisis genuina, o si ello no radica más bien en que tanto la filosofía como también las ciencias operan con una idea de ciencia que no es suficiente para entender el problema. Pienso que lo que ocurre es lo último.

No estamos tan originalmente en la ciencia como para aprehender de raíz su crisis, es decir, para vernos aprehendidos o ser aprehendidos críticamente por ella en sentido serio. No nos hemos apropiado la ciencia de forma tan elemental y transparente como para, dentro de la ciencia misma, chocar con sus límites, es decir, como para entender chocando con esos límites de la ciencia, por qué, no de forma accidental, sino de forma necesaria, la ciencia está o viene delimitada como

ciencia. Mientras no se llegue a que los investigadores se percaten en las distintas ciencias particulares de que con los medios de su ciencia nunca podrán entender esa ciencia radicalmente y llevar esa ciencia a sus propias raíces, es decir, poner esa ciencia ante sus propias bases, mientras ello no suceda, digo, resulta vana toda investigación de fundamentos. La Matemática no puede entenderse matemáticamente, y la esencia de la Filología no la aclarará ningún filólogo con métodos filológicos.

Tenemos antes que aprender a entender qué significa fundamentos de una ciencia y en qué medida la crisis de fundamentos pone de manifiesto los límites esenciales de la ciencia como tal. El que la crisis de la ciencia se siga o no se siga tratando hoy públicamente, y la forma como se la trata, no es lo esencial; pero sí es decisivo el que tengamos o no la voluntad y la fuerza suficiente como para prepararnos a transitar a través de, o mejor, a entrar en, la crisis, a entrar en crisis. Pues la crisis no es algo que haya de superarse, sino algo que debe volverse vivo, y no sólo para que las ciencias sean mejores y choquen con menos estorbos y sean más rápidas en sus progresos, sino para que las ciencias puedan convertirse en tan existentes como ellas por su propia esencia quieran.

Pero este cambio en la posición de la existencia, del existir, de la *Existenz*, respecto de la ciencia no es asunto de organización, ni se produce de la noche a la mañana. Una de las características del tiempo actual es que, aun cuando hayamos entendido ciertas posibilidades y tareas auténticas, todavía no hemos aprendido qué es lo que su realización exige. No somos capaces de esperar, lo cual significa, hemos desaprendido que la primera tarea de cada generación que quiere algo consiste en sacrificarse por la siguiente, sin resignación, sino más bien con la íntima fuerza y seguridad de quien ha comprendido que en todas las realizaciones auténticamente humanas cada uno no puede ser sino «solamente» precursor para cualquier otro.

Lo esencial no es programa y organización, programa y puesta en marcha, programa y plasmación organizativa de él, sino el interno crecimiento de la historia en cada generación. No se trata de hablar sino de actuar, de hacer, de operar. Cómo, es lo que tratamos de entender. Que ustedes entiendan y actúen realmente, es algo que no está en mi mano. Sólo tengo que añadir una cosa más antes de dejar de hablar de la crisis: no sería sino un ciego afán y agitación el que ustedes ahora, por ejemplo en los ejercicios de seminario de su especialidad, se pusieran repentinamente a contar que las ciencias están propiamente en crisis y el que tratasen de reformar su ciencia con ayuda de una terminología heideggeriana.

§ 9. Nueva reflexión sobre la esencia de la ciencia

De la discusión de la triple crisis hemos obtenido las siguientes preguntas:

1. ¿Cuál es la situación o posición de algo así como ciencia en la exsistencia humana?
2. ¿En qué sentido es «práctica» la ciencia?
3. ¿Qué significa fundamento o fundamentos de la ciencia y en qué medida se vuelve patente en ellos un límite interno que se origina en la propia esencia de la ciencia?

La caracterización de la crisis en lo que concierne a la posición del individuo con respecto a la ciencia nos puso de manifiesto que no sólo hay una falta de claridad en lo que se refiere a la relación que el individuo ha de tener con la ciencia, sino que por principio tampoco se plantea la cuestión de en qué sentido la ciencia como tal se sitúa, o está, o se ubica en la exsistencia del hombre.

Y otro tanto ocurre en relación con la crisis de la ciencia en lo que respecta a su posición en el todo de la realidad histórica, la cual cuestión puede formularse como la cuestión del carácter esencialmente práctico de la ciencia. Se barrunta que la ciencia, precisamente cuando es teorética en un sentido genuino y propiamente dicho, no puede disolverse empero ni quedar libremente flotando frente a la concreta exsistencia o ser-ahí o *Dasein* de la historia, y se busca una salida respecto a esta falta de claridad y a esta indeterminidad de la meta de la ciencia mediante una tendencia, particularmente fuerte hoy, a la popularización. Pero vimos que esto último no era una falta o mengua o defecto casual de la ciencia, sino que era una contravención de su esencia más íntima. La ciencia, por su propio sentido, no puede popularizarse, no se deja popularizar. Lo que en el fondo se pretende con ello es convertir en práctica a la ciencia, sin que propiamente se entienda en qué consiste el carácter práctico de la ciencia; pero sólo una vez que se aclare esto, cabrá decir también en qué medida a cada ciencia corresponde también una cierta técnica y qué posición y papel ocupa esa técnica en la exsistencia viva de la ciencia misma.

Finalmente, la crisis en la estructura interna de la ciencia, o como hoy se dice, la «crisis de fundamentos de la ciencia», nos permitió ver que de lo que en esa crisis propiamente se trata es de configurar la autocomprensión de las distintas ciencias particulares de forma tan clara y original que con ello las ciencias puedan reconocer sus propios lími-

tes a fin de ver trasparecer a la vez aquello que determina sus límites, es decir, lo otro de la ciencia, que sostiene a la ciencia, pero que no sólo no puede ser entendido por la ciencia misma en tanto que ciencia, sino que la ciencia misma tampoco puede interrogarlo. Esta crisis de fundamentos es la que, cuando se la entiende bien, aclara la finitud de la ciencia en su sentido original, es decir, pone de manifiesto que la ciencia es una esencial posibilidad del existir del hombre.

De nuestra discusión obtuvimos a la vez que estas cuestiones no pueden ser respondidas, ni por las ciencias mismas, ni tampoco por ninguna filosofía traída desde fuera a las ciencias.

De lo que se trata entonces es de aclarar la esencia de la ciencia y mediante esa aclaración chocar con los límites de las ciencias, de suerte que precisamente en esa delimitación nos topemos con algo distinto, con lo otro.

No es que vayamos a tratar de responder a esas cuestiones en el orden en que las hemos planteado, sino que manteniendo a la vista esas cuestiones, vamos a iniciar una nueva reflexión sobre la esencia de la ciencia.

Si nos preguntamos de sopetón y yendo al grano: «¿Qué es la ciencia?», seguro que nos vemos en una gran perplejidad y no sabemos bien qué decir. Ciertamente, se nos ofrecen enseguida toda clase de respuestas; eso es señal de que aquello cuya esencia buscamos no nos es del todo desconocido.

Así, a la pregunta de qué es la ciencia, podemos responder por ejemplo: bien, hay ciencia cuando hay institutos en los que con ayuda de aparatos se realizan investigaciones. Esta afirmación vale quizá para todas las ciencias de la naturaleza y para la Medicina, pero no para las ciencias del espíritu. ¿Y qué pasa con la ciencia de la música, a la que sin duda situamos entre las ciencias históricas? También esta ciencia tiene institutos e incluso instrumentos, como el cémbalo o el piano, pero que manifiestamente tienen una función completamente distinta que el electroscopio o el termómetro. Pero en el fondo todas las ciencias necesitan instrumental técnico, herramientas, aunque sólo sean libros. La ciencia está impresa en artículos y libros. Sin embargo, el libro tiene en la Filología una función completamente distinta que el código de derecho civil en la ciencia jurídica o que la Biblia en la Teología. Por tanto, es cuestionable el que con este instrumento que representan los libros —y es claro que no todos los libros son herramientas— quede caracterizada la esencia de la ciencia. Quizá se siga de la esencia de la ciencia el que ésta se ve necesariamente remitida a tales medios técnicos, es decir, a institutos, libros y aparatos; pero una consecuencia de

la esencia no es la esencia misma y así esa referencia a la concreción técnica de la ciencia puede ser esencial y, sin embargo, ser todavía externa a ésta. En cambio, lo que nosotros estamos exigiendo es una determinación interna de la ciencia y quizá la encontremos si preguntamos para qué vale todo ese dispositivo técnico.

Los aparatos y herramientas sólo tienen sentido y finalidad al servicio de la investigación. La investigación es un querer conocer no de tipo cualquiera, ni tampoco por referencia a objetos cualesquiera, sino un conocer inquisidor que procede metódica y sistemáticamente en el círculo de un orden de cuestiones delimitadas con precisión y que sobre todo tiene por meta un conocimiento que tiene que quedar demostrado con la mayor exactitud posible y elaborado en términos válidos para todos.

a) *La ciencia como conocimiento metódico, sistemático, exacto y válido para todos o universalmente válido*

Los predicados ἀκριβής (akribés) y καθόλου (kathólou) se vienen aplicando desde antaño al tipo de conocimiento que representa la ciencia. Así podemos decir: la ciencia es un conocimiento metódico, sistemático, exacto y válido para todos, es decir, universalmente válido. Precisamente los dos últimos predicados se consideran desde hace mucho tiempo como determinaciones distintivas de la ciencia. Se apela a menudo a Kant, quien dijo una vez: «Pero yo afirmo que en toda teoría particular de la naturaleza sólo puede encontrarse tanta ciencia propiamente dicha cuanta sea la matemática que esa teoría contiene»[1]. Una ciencia sólo es científica en la medida en que sea matematizable. Por tanto, las ciencias del espíritu no son ciencias en absoluto en cuanto que se oponen por principio a la matematización. Por otra parte, la Matemática es entonces la ciencia propiamente dicha, pues es la ciencia más exacta y sus resultados son universalmente válidos en absoluto. Ésta es la interpretación que por lo general suele hacerse de esa frase de Kant. Pero la cuestión de si de esa frase se sigue todo eso, o de si, considerada más detenidamente, esa frase tiene el sentido que se le da en esa interpretación, la abordaremos más tarde.

La exactitud se considera una característica de la ciencia, y las pruebas exactas son el objetivo y orgullo de la fundamentación científica.

---

[1] Immanuel Kant, *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft.* Vorrede, A IX, en *Immanuel Kants Werke*, ed. Ernst Cassirer, t. IV, Berlín, 1922, pág. 372.

Pero la exactitud descansa en el carácter matemático de la correspondiente ciencia. Este carácter matemático no es, empero, algo que simplemente se le pueda imponer a una ciencia porque uno se haya propuesto desarrollarla como una ciencia exacta. Lo que en la correspondiente ciencia haya de convertirse en objeto tiene que empezar por sí mismo permitiendo una determinabilidad matemática o rechazándola.

Así pues, si en lo que se refiere a su posibilidad, la matematización de una ciencia radica en el contenido de ella y en la forma de ser de su ámbito, es decir, en la forma de ser de su ámbito objetual, de su ámbito de conocimiento, entonces aparte de eso es menester todavía una motivación de la necesidad de tal matematización. Así, por ejemplo, los seres vivos, en tanto que cuerpos extensos, permiten o consienten una cierta determinabilidad matemática; pero la ilimitada realización de esa posibilidad supondría errar la intención de aprehender y determinar el organismo como tal. La exactitud del conocimiento, en el sentido de exactitud matemática, puede, por tanto, resultar inadecuada en relación con el objeto que se trata de conocer. Esta inadecuación, esta no concordancia con aquello que el objeto exige, es una forma fundamental de no verdad.

La exactitud matemática puede, pues, comportar en una ciencia no verdad; por tanto, no pertenece de forma esencialmente necesaria a la verdad. Si entendemos por rigor de una ciencia la forma y manera como se obtiene y determina en ella el conocimiento adecuado al objeto, entonces la exactitud en sentido matemático no funda necesariamente el rigor de una ciencia. Así, la tentativa emprendida en el siglo XIX de asimilar el conocimiento histórico al tipo de conocimiento matemático característico de las ciencias de la naturaleza, no significaba otra cosa que una esencial contravención del rigor específico del conocimiento histórico. Una ciencia, para poder ser considerada rigurosa, no necesita ser exacta en el sentido matemático, es decir, no necesita ser exacta. Lo cual no es óbice para que el ideal de toda ciencia sea el rigor de sus conocimientos. Quizá en las ciencias de la naturaleza el rigor, que en ellas consiste en exactitud matemática, sea mucho más fácil de conseguir que el rigor específico de las ciencias inexactas, que no por ello son menos rigurosas. Aun cuando digamos que a la ciencia pertenece el rigor de sus conocimientos, con ello no hemos encontrado todavía la determinación esencial de la ciencia, que estamos buscando. El carácter de rigor puede que quizá sea necesario para la ciencia. Pero sigue en pie la cuestión de si representa ya también una determinación original de la ciencia. Este carácter de rigor puede que no sea

tampoco sino algo que se sigue de la esencial constitución interna de la ciencia.

b) *Ciencia y verdad — adaequatio intellectus ad rem*

Que esto es así se desprende fácilmente de cómo hemos caracterizado el rigor, a saber: el modo y manera como puede obtenerse y determinarse un conocimiento adecuado al objeto. El rigor es, según esto, un determinado carácter referente al modo de apropiarse, al modo de obtener, la adecuación que el conocimiento guarda con su objeto. Esta adecuación del conocimiento queda aprehendida en la definición escolástica de verdad: adaequatio intellectus ad rem.

El rigor es el modo de obtención de la verdad; por tanto, sólo tiene sentido y función dentro de la ciencia en la medida en que ésta tiene por meta el aprehender la verdad. La investigación científica y la teorización científica y la enseñanza de la ciencia, son conocimiento inquisidor, una determinada forma de buscar, de encontrar, de apropiarse, de guardar, de comunicar la verdad.

La caracterización de la ciencia como una determinada forma de conocimiento, como una determinada forma de proponerse como meta la obtención de la verdad, es al cabo indiscutible, a la vez que no dice nada en esa su generalidad. Todo dependerá de cómo se entiendan el conocimiento y la verdad y en qué se busque la peculiaridad específica del conocimiento científico y de la verdad científica.

Con la solución de estas tareas estamos en esa encrucijada en la que se decide si atinamos con la esencia de la ciencia o la erramos irremediablemente, aunque la erremos de suerte que ese errar siga llevando en sí todavía una apariencia de verdad. Pues en cuanto enfocamos la ciencia en términos de conocimiento y de verdad, entonces parece asegurado lo esencial, pues acerca de qué sea la verdad parece dominar un amplio acuerdo, por lo menos en un aspecto, a saber: en la opinión de que la verdad es algo que como propiedad conviene primariamente al enunciado, al juicio.

§ 10. Verdad como verdad del enunciado

La verdad es de por sí verdad del juicio, del enunciado. Los juicios y los enunciados se expresan lingüísticamente en oraciones. La verdad es verdad de la oración. «La lámpara está encendida», «la tiza es blan-

ca», cuando ello es el caso, son ejemplos sencillos de verdad de una oración. Palabras aisladas o composiciones de palabras como «esta lámpara» o «está encendida» no pueden ser verdaderas ni falsas, sino solamente la oración en conjunto, es decir, el enlace del predicado «está encendida» con el sujeto «la lámpara». Esta consideración es convincente. La verdad radica en enlaces de representaciones, no en representaciones aisladas. El que la verdad tenga su lugar en el enunciado, en la frase, en la oración [en alemán *Satz],* queda tanto más fuera de toda duda cuanto que en favor de ello puede invocarse incluso a Platón y a Aristóteles como testigos de la corona. Desde entonces esta concepción de la verdad ha permanecido inconmovible. Es una de las muy pocas cosas sobre las que existe unanimidad en la historia de la filosofía.

Las consideraciones que siguen se orientarán por este problema y se centrarán en él. Por eso es menester documentar brevemente esta importante concepción de la verdad como verdad de la oración: Aristóteles, De interpretatione, 4,17a 1 ss.: ἐστι δὲ λόγος ἅπας μὲν σημαντικός, ... ἀποφαντικός δὲ οὐ πᾶς, ἀλλ' ἐν ᾧ τὸ ἀληθεύειν ἢ ψεύδεσθαι ὑπάρχει; *ib.* 1, 16a 12: περὶ γὰρ σύνθεσιν καὶ διαίρεσίν ἐστι τὸ ψεῦδός τε καὶ τὸ ἀληθές. De anima, 430a 27 ss.: ἐν οἷς δὲ καὶ τὸ ψεῦδος καὶ τὸ ἀληθές, σύνθεσίς τις ἤδη νοημάτων ὥσπερ ἓν ὄντων. Todo hablar, todo decir, tiene significado, es decir, todo manifestarse en términos de deseo, de ruego, de pregunta, de mandato, de enunciado, significa algo, esto es, es logos semantikós. Pero no todo decir es λόγος ἀποφαντικός (lógos apophantikós), es decir, no todo decir es un decir mostrativo. Un ruego a alguien no tiene el sentido y la función interna de aclararle algo, de comunicarle algo, sino precisamente de rogarle algo. Similarmente, un mandato no transmite un conocimiento, sino que significa la exigencia de que alguien actúe de tal o cual forma. Así pues, no toda habla es «mostrativa» en el sentido de que el mostrar algo sea aquello a lo que el habla tiende y lo que el habla busca. Mostrativo sólo lo es aquel λόγος (lógos) al que sucede algo así (o en el que sucede algo así) como ser verdadero o falso. En ese decir que puede ser verdadero o falso, es decir, en el enunciado, en la oración enunciativa, se produce algo así como una síntesis, una composición. Así, dice Aristóteles en un lugar posterior: verdad o falsedad sólo las hay en el ámbito de la síntesis, es decir, del enlace, de la composición de sujeto y predicado. Esta síntesis la llama también συμπλοκή (symploké), es decir, la trabazón, el entrelazamiento de dos representaciones, es decir, de dos conceptos.

Para que quede clara la influencia de esta concepción de la verdad como verdad de la oración y de la oración como enlace de representaciones, me voy a remitir a la definición de la verdad que dio Leibniz: «Semper igitur praedicatum seu consequens inest subjecto seu antecedenti», siempre, pues, el predicado o término consecuente o término que sigue queda dentro o está dentro (inest) del sujeto, es decir, del término antecedente, del término que precede, del término dicho en primer lugar; «et in hoc ipso consistit natura veritatis in universum», y en esto consiste la naturaleza de la verdad en general, la «natura veritatis in universum seu connexio inter terminos enuntiationis, ut etiam Aristoteles observavit», la naturaleza de la verdad en general o conexión de los términos de la enunciación, enunciado o apóphansis, como también observó Aristóteles[2]. Leibniz llama, pues, aquí a la verdad connectio, que es simplemente la traducción latina de σύνθεσις (synthesis). La verdad es connexio de dos conceptos o expresiones. La verdad pertenece a la enuntiatio, a la enunciación, al enunciado.

Finalmente, remitámonos a la confirmación de Kant en su curso de Lógica § 17: «Un juicio es la representación de la unidad de la conciencia de representaciones diversas o la representación de la relación entre ellas, en cuanto que constituyen conceptos»[3]. Kant dice también muy brevemente: yo pienso = yo juzgo = yo enlazo, a saber: enlazo sujeto y predicado. En tal enlace radica, pues, conforme a la concepción general, el lugar de la verdad.

¿Qué se sigue de esta caracterización de la verdad como verdad de la oración en orden a la determinación de la esencia de la ciencia? Si la ciencia, en tanto que conocimiento, tiene por meta la verdad y la verdad radica en la oración, entonces la ciencia, en tanto que contexto de conocimientos, es un contexto de oraciones verdaderas. Este contexto se caracteriza porque las oraciones no solamente se ordenan unas junto a otras, sino que se fundamentan mutuamente. El contexto de oraciones es, pues, un contexto de fundamentación. A la esencia de la ciencia pertenece, por tanto, como también dice Husserl, la unidad de un contexto de fundamentación de oraciones verdaderas[4]. Ésta es la definición de la ciencia que hoy suele darse habitualmente en la teoría de la ciencia y en la teoría del conocimiento.

---

[2] *Opuscules et fragments inédits de Leibniz,* ed. Louis Couturat, París, 1903, págs. 518-519. Primae veritates, Phil. VIII, 6.

[3] *Immanuel Kants gesammelte Schriften,* ed. Königliche preussische Akademie der Wissenschaften, t. IX, Berlín, 1923, pág. 101.

[4] Cfr. Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen,* t. I, 3.ª ed., Halle, 1922, § 6, pág. 15.

De lo dicho cabe extraer dos cosas: 1) una determinada concepción de la verdad como verdad de la oración, 2) y a la vez la concepción de la ciencia a partir de aquello que en cierto modo cristaliza como resultado de ella (de la ciencia). La ciencia cristaliza en cierto modo en oraciones y esta cristalización de la investigación cobra concreción en los artículos y libros. Así, Hermann Cohen, fundador de la Escuela de Marburgo, la cual se distingue por una determinada concepción de la filosofía de Kant y en concreto de la «Crítica de la razón pura» de Kant como una teoría de la ciencia y del conocimiento, pudo efectivamente decir que «el factum de la ciencia radica sobre todo en los libros publicados»[5]. Pero queda sin decir y sin explicar el horizonte dominante por el que se orienta esa pregunta por la esencia de la ciencia. Y la cuestión es si tal fijación en los resultados de la ciencia acierta primariamente con la esencia de ésta.

Pues el resultado es siempre aquello que se suelta del proceso de fabricación y producción, es la obra que se libera de las operaciones que la producen. Y ese proceso de fabricación no puede verse sin más y en conjunto desde la obra que de él resulta. El resultado es, por así decir, el cadáver, que, como Hegel decía, ha dejado tras de sí la tendencia, la aspiración, en que la vida consiste[6]. Pero nosotros no queremos el cadáver, no queremos aquello que se transmite de mano en mano y que ya está solidificado, sino que lo que queremos es lo inmediato de la operación y de la actuación misma, de suerte que sea a partir de la esencia del proceso de operación y producción científicas como entendamos en qué sentido y de qué manera el resultado pertenece a la ciencia. Nosotros queremos entender la ciencia como hallazgo y determinación de la verdad, de suerte que tal comprensión nos acabe aclarando qué tipo de relación guardan con la ciencia los resultados y oraciones, es decir, que entendamos la ciencia en su esencia, no como resultado, sino como obra, es decir, que entendamos la ciencia en el producirse mismo del actuar científico.

Pero si la ciencia ha de entenderse como hallazgo y determinación de la verdad, entonces, al asumir tal perspectiva, hay que preguntarse

[5] Nota del editor: quizá se trate de una formulación de Heidegger en la que éste extrema o exagera un tanto las posiciones a las que se refiere. Cfr. Hermann Cohen, *Ethik der reinen Willens (System der Philosophie*, segunda parte), Berlín, Cassirer, 1904, págs. 62-63. Cfr. también Hermann Cohen, *Kommentar zu Immanuel Kants Kritik der reinen Vernunft*, Leipzig, Meiner, 1907, pág. 55.

[6] G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, ed. G. Lasson, Leipzig, 1911, pág. 5 (prefacio).

si el concepto subyacente de verdad como verdad de la oración es suficiente para obtener claridad acerca de la verdad científica. Pues quizá en la caracterización de la verdad como verdad de la oración y en la determinación de la ciencia partiendo de sus resultados no se esconda sino un error que es el mismo en ambos casos. Mediante una caracterización más radical de la esencia de la verdad habremos de ponernos en situación de entender también desde el principio la esencia de la ciencia de una forma mucho más original. Se trata, pues, de evitar desde el principio entender la ciencia como un contexto de oraciones, como un contexto de enunciados.

a) *El concepto tradicional de verdad*

Preguntémonos, pues, en términos totalmente generales: ¿qué ocurre con ese concepto de verdad que resulta determinante tanto en la definición actual como en la definición que se dio antaño de la esencia de la verdad? La respuesta habrá de ser: el concepto tradicional de verdad no acierta con la esencia original de la verdad. Con lo cual se plantea la pregunta: ¿cómo hay que definir originalmente la verdad de modo que se vuelva también comprensible cómo se llega habitualmente a entender la verdad como verdad de la oración?, pues no se trata simplemente de dejar de lado la concepción dominante de la verdad, que ya es tan vieja y que ha alcanzado tal difusión, sino que a partir de una aclaración positiva de la esencia de la verdad, debemos encontrar a la vez la razón de esta concepción predominante, con lo cual podremos hacernos también una idea de su relativo derecho.

Tenemos, pues, que mostrar dos cosas: primero, que la verdad, que tradicionalmente se entiende como propiedad del juicio, como adaequatio intellectus et rei, se funda en algo distinto, es decir, que lo que en el juicio se entiende como verdad es ciertamente una determinación genuina, pero que la interna posibilidad de la verdad radica en algo más original y es esto más original lo que, en segundo lugar, habremos de caracterizar.

Éstas son consideraciones aparentemente simples, en las que, sin embargo, estamos expresando algo totalmente esencial. En vista de la aparente trivialidad de tales consideraciones, sobre todo cuando se las ha repetido a menudo, la cosa cobra el aspecto de que uno pudiera saber de una vez por todas a qué atenerse respecto a tal conexión entre verdad derivada y verdad original. Pero una característica de tales conexiones esenciales es que nunca podemos saberlas al modo como obte-

nemos otras clases de conocimientos, sino que hemos de reapropiárnoslas una y otra vez, y en cada nueva reapropiación diríase que se nos muestra un abismo. La esencia de lo sencillo y de lo obvio es que constituye el lugar propiamente dicho de lo abisal del mundo. Y este abismo sólo se abre si filosofamos, pero no si creemos que ya sabemos de qué estamos hablando.

b) *La verdad como carácter de la oración: enlace de sujeto y predicado*

La tesis de la lógica tradicional y de la teoría tradicional del conocimiento, tomada en sentido amplio, reza así: la verdad es una propiedad del enunciado. Vamos a explicar primero esta tesis con un ejemplo que supondremos después en todas nuestras demás consideraciones. La verdad como carácter de una oración es en su forma más simple un enlace de sujeto y predicado, S-p. En este enlace estaría el lugar de lo que llamamos verdad de una oración. Tomemos un ejemplo sencillo: «Esta tiza es blanca». En este enunciado la determinación «blanca», el predicado, se atribuye al sujeto «tiza». Los griegos, sobre todo Aristóteles (De interpretatione, 5, 17a 8; 6, 17a 25), llamaron a esta atribución (a este decir algo de algo) κατάφασις (katáphasis). Esta expresión significa «(decir) desde arriba hacia abajo a algo»; significa, pues: en cierto modo mirando desde arriba hacia abajo decir a la tiza que es blanca, atribuirle esa determinación, ese predicado. Si digo del mismo objeto: la tiza no es azul, le estoy negando el «azul». Esta forma de enunciado la llamaron los griegos ἀπόφασις (apóphasis), esto es, decir de una cosa que no, hablar de algo diciendo que no, negar a algo algo. Al final de la Antigüedad y a principios de la Edad Media esta distinción, esta división, se tradujo a la terminología latina, y desde entonces κατάφασις (katáphasis) se dice affirmatio, o como Boecio dice todavía: adfirmatio[7]; y ἀπόφασις (apóphasis) se traduce por negatio. En la lógica tradicional estas expresiones significan, pues, un juicio afirmativo o un juicio negativo (verum-falsum). Ambas formas, es decir, tanto la κατάφασις (katáphasis) como la ἀπόφασις (apóphasis) pueden ser verdaderas o falsas, es decir, se dan juicios afirmativos verdaderos o falsos, así como juicios negativos verdaderos o falsos. El juicio afirmativo en tanto que verdadero es: «La tiza es blanca». El juicio afirmativo en tanto que falso es: «La tiza es

[7] Cfr. Boecio, *De interpretatione. Patrologia Latina*, ed. J.-P. Migne, V. 64, París, 1891, pág. 364 A.

azul», siendo la tiza blanca. El juicio negativo en tanto que verdadero es: «La tiza no es azul» («la tiza es no azul»). El juicio negativo en tanto que falso: «la tiza no es blanca» («la tiza es no blanca»), siendo la tiza blanca. Crúzanse así la peculiar determinación de lo negativo y lo positivo, dándose en la fórmula del juicio negativo una peculiar duplicación o duplicidad, cosa que en alemán no queda expresa*, porque en alemán sólo ponemos una vez la negación**, mientras que para el enunciado positivo «La tiza es blanca» no tenemos un término que se corresponda con la negación; propiamente habría que decir «La tiza sí es blanca».

Pero aquí nos interesa otro asunto, a saber, el carácter de la verdad en el enunciado y el lugar que esa verdad tiene en el enunciado. Si por mor de la simplicidad nos quedamos en el juicio positivo, es decir, en el juicio afirmativo verdadero «La tiza es blanca», entonces la verdad de esta oración radica en la convenientia del predicado con el sujeto, o en la copertenencia de las dos representaciones que son «blanca» y «tiza», de suerte que la verdad es asunto de esta relación del predicado con el sujeto.

El juicio que hemos puesto de ejemplo puede representarse así:

Relación veritativa

Predicación o relación predicativa

S — Esta ↓ tiza

P — ↑ es ↑ blanca

tiza blanca

La dirección vertical y horizontal de las relaciones significa que son de tipo muy distinto y que su conexión no puede entenderse en el sentido de que pudieran anudarse en una indiferente cadena relacional de un solo tipo que abrazase «oración»-objeto.

* N. del T.: A diferencia de lo que ocurre en castellano, como queda indicado en los paréntesis.

** N. del T.: En castellano se pone también sólo una vez, pero son posibles dos posiciones distintas.

Pero, ¿qué es lo que decide entonces que este predicado «blanca» convenga al sujeto «tiza»?, ¿de dónde recibe su corrección la dirección vertical de las correspondientes flechas del esquema?, ¿dónde radica la razón de que «blanca» y «tiza» se copertenezcan, es decir, de que el enlace de «blanca» y «tiza» sea el que toca, sea el adecuado, sea el correcto? En la representación de una tiza no está incluido necesariamente que la tiza sea blanca. Podría ser también roja o azul. La copertenencia de S y p sólo se da porque es «servil», porque, por así decir, está sometida a otra, a la de la tiza blanca que es sobre la que estamos haciendo el enunciado. Así resulta que la oración «La tiza es blanca» representa primero una relación de S con p. Pero esta relación de la oración, tomada en conjunto, está a su vez en relación con aquello que tenemos delante de nosotros, a saber, la tiza blanca, y sólo con vistas a esto que tenemos delante de nosotros podemos hacer el enunciado.

Vemos, pues, que en la oración se produce una equivocidad fatal: primero la relación de p con S, y después la relación de todo el enlace S-p, tomado en conjunto, con aquello sobre lo que se hace el enunciado. La relación del predicado con el sujeto la llamamos la relación predicativa dentro de la oración; la relación predicativa obtiene su corrección de la relación con aquello sobre lo que el enunciado versa. Tenemos, pues, dos cosas: primero predicamos el predicado de un sujeto, y después esa predicación tomada en conjunto la enunciamos de aquello que tenemos delante, la tiza blanca. Tenemos, pues, que distinguir entre sujeto de la predicación y objeto del enunciado. El objeto del enunciado y el sujeto de la predicación son dos cosas esencialmente distintas. Todo predicado tiene un sujeto y ese predicado se enuncia del sujeto. Pero toda predicación, es decir, la relación sujeto-predicado tomada en conjunto —y no cada predicado— tiene un objeto acerca del que el enunciado versa. Hay que tener presente que esta relación de toda la predicación, es decir, de la predicación, tomada en conjunto, con la tiza no es la única, pues sobre aquello acerca de lo que aquí versa el enunciado pueden hacerse también otros enunciados, como por ejemplo: «Este cuerpo material es ligero».

Con las teorías usuales de la oración y del enunciado no pueden interpretarse en absoluto oraciones como «llueve» o «relampaguea», es decir, las llamadas oraciones impersonales, o «este hombre existe», es decir, los enunciados existenciales. Tan sencilla definición de la oración, como algo compuesto de sujeto y predicado, resulta bien cuestionable cuando se consideran en conjunto los problemas de la oración y la verdad, o cuando esa definición conduce a pasarlos por alto. En el curso de la evolución de la lógica moderna, sobre todo en Leibniz, esta

relación de sujeto y predicado, esta connexio, queda aprehendida con más precisión como determinatio, de suerte que el predicado tiene como función fundamental la de determinar. Determina al sujeto, y en correspondencia con la distinción entre juicio positivo y juicio negativo, se distingue también entre una determinatio positiva y otra negativa. Esta diferencia es esencial en la medida en que encierra en sí dos conceptos que son especialmente importantes para la metafísica moderna, sobre todo para la kantiana y también para la metafísica posterior, el concepto de realidad y el concepto de negación. Baumgarten define qué es lo que se entiende por determinatio y por determinare: Quae determinando ponuntur in aliquo, (notae et praedicata) sunt determinationes, altera positiva, et affirmativa, quae si vere sit, est realitas, altera determinatio negativa, quae si vere sit, est negatio[8]. «Aquello que en términos de determinación se pone en algo, es decir, las notas y predicados, son las determinaciones. Un tipo de determinación es la determinación positiva, y esta determinación positiva, afirmativa, del sujeto por el predicado, cuando se trata de una determinación positiva verdadera, se llama realidad.»

Este concepto de realidad como un predicado positivo atribuible con verdad, es decir, como un predicado positivo verdadero, hay que tenerlo muy presente y partir de él de antemano para entender el planteamiento de la «Crítica de la razón pura» de Kant. El concepto contrario al de realidad es el de negación, mientras que actualmente en la teoría del conocimiento utilizamos realidad en un sentido completamente distinto del de Kant y del de la antigua metafísica. Por lo demás, este concepto de realidad se remonta a la Escolástica, sobre todo a la Escolástica tardía, a Suárez; realidad no significa otra cosa que essentia, es decir, que esencia, que contenido objetivo, que contenido positivo, es decir, que el contenido esencial, entitativo que atribuimos a algo. En orden a importantes consideraciones que haremos después me limito, pues, aquí a hacer mención de que este concepto de realidad está en conexión con la oración, con la praedicatio, con la determinatio y, por cierto, con la oración positiva.

Si, pues, decimos: la verdad tiene su lugar en el enunciado, o en la oración, entonces esta tesis resulta ambigua. No se sabe dónde reside la verdad, si en la determinación predicativa, o en la relación que la predicación, tomada en conjunto, guarda con aquello sobre lo que el enunciado versa. Y hemos dicho que manifiestamente la copertenen-

[8] Alexander Gottlieb Baumgarten, *Metaphysica*, 2.ª ed., Halle, 1743, § 36, pág. 11.

cia de p y S en tanto que relación predicativa, en lo que a su adecuación se refiere, recibe en cierto modo su norma por vía de la relación que esa relación predicativa tomada en conjunto guarda con aquello sobre lo que el enunciado versa. Esta relación predicativa es adecuada si se ajusta, se adecua, a la cosa, a la «res» que tenemos delante, es decir, a la cosa sobre la que la predicación versa, a la cosa sobre la que el enunciado versa. Adecuación se dice en latín adaequatio, y «adaequatio intellectus ad rem» es la vieja definición escolástica de veritas. A la relación de la predicación con aquello sobre lo que el enunciado versa la llamamos relación veritativa, sin que con ello queramos decir ya que tal relación derivada constituya la esencia de la verdad.

La verdad no radica, pues, en la relación del predicado con el sujeto, sino en la relación de esa relación predicativa tomada en conjunto con aquello sobre lo que el enunciado versa, con el objeto del enunciado. En la oración podemos distinguir la relación predicativa de aquella otra que concierne a la adaequatio, y con ello a la verdad, y a la que por eso llamamos relación veritativa de la oración.

Lo peculiar es que la relación predicativa es en cierto modo independiente del contenido objetivo de *aquello que* estoy enunciando. Pues esa relación se da, lo mismo si digo «La tiza es blanca» que si digo «Este objeto material es ligero». La relación predicativa tiene, pues, una cierta independencia respecto de aquello que en cada caso se enuncia sobre el objeto, y eso que es independiente de ese contenido objetivo, es decir, eso que es libre respecto de ese contenido objetivo, eso que no viene determinado por el contenido material del objeto del enunciado, es lo que se llama lo formal. Ahora bien, como esa relación nos informa sobre el contenido objetivo de lo que el objeto es, se la llama también verdad material en contraposición con la verdad formal. A la relación predicativa sólo se la puede llamar «verdad formal» bajo el presupuesto de que la verdad, como ocurre en la lógica tradicional, primariamente conviene a la predicación, al enunciado, al juicio. Esta verdad formal nosotros preferimos llamarla «corrección», a fin de excluir el error de que la verdad tenga primariamente su hogar en la predicación. En cuanto que el predicado se dirige al sujeto, este dirigirse del predicado al sujeto, con total independencia de la posible verdad o falsedad, está sometido a determinadas reglas, a las reglas de la llamada lógica formal. Al igual que distinguimos en la oración una relación predicativa y una relación veritativa, ha de distinguirse también entre las reglas de la corrección en la oración, las cuales dicen qué ha de ocurrir para que en general un p pueda referirse (atribuirse) a un S, y las exigencias y normas de la verdad del enunciado.

De todas estas consideraciones sólo hemos obtenido hasta el momento que el enunciado encierra ya en sí una pluralidad de relaciones y que, por tanto, resulta ya insegura y fluctuante la atribución de la verdad (es decir, cuál es la sede de la verdad) en tanto que carácter del enunciado, habiendo de decidirse en cuál de esas relaciones se aloja propiamente a la verdad. ¿Cómo llega a ocurrir, pues, que la verdad se atribuya y asigne primariamente a la oración y por qué esta atribución y asignación de la verdad como carácter de la oración resulta evidente? ¿En qué medida resulta de esta atribución o asignación de la verdad a la oración la confusión en la que hoy se sigue moviendo aún toda teoría del conocimiento y toda lógica, una confusión y lío que ya no cabe desliar inventando ninguna otra teoría en la misma línea, sino simplemente remontándonos al origen y fuente de tales interpretaciones inaceptables?

¿Por qué es natural partir de la oración cuando se plantea la cuestión de la esencia de la verdad? El que la verdad tenga que ver en algún sentido con el conocimiento, con el pensamiento, es algo que ya se vio claro enseguida. Para aprehender la esencia de la verdad, se intentará entonces encontrar el momento de la verdad (y, por tanto, la estructura de la verdad) en el conocimiento cuyo concepto (el de conocimiento) incluye ya algo así como verdad, pues un falso conocimiento no es conocimiento alguno.

c) *Planteamiento del problema de la verdad en la Antigüedad*

En la primera gran época de la filosofía, con la originalidad y la fresca sensibilidad que la caracteriza, se buscó convertir en objeto esa pregunta por la verdad que pertenece al conocimiento, recurriendo para ello a esa forma que de modo inmediatamente sensible resulta accesible a todos, y que es la palabra hablada. La palabra audible y la palabra escrita son, pues, aquello en que la verdad y el conocimiento inmediatamente se presentan. Pero además hay que tener presente que los griegos, como todos los pueblos del Sur, viven en el lenguaje y en el habla públicas de forma mucho más marcada que lo que es costumbre entre nosotros. Pensar significa propiamente para ellos discutir públicamente. Ni los libros, y no digamos ya el periódico, desempeñan papel alguno. El pensamiento, en tanto que discusión, en tanto que decisión sobre la verdad y la falsedad, es diálogo, conversación pública. De ahí que el discurso hablado, el decir hablado, la frase hablada,

se conviertan en cierto modo en la realidad de la verdad, en lo palpable de ella, en aquello en que la verdad se presenta. La verdad es real en el λόγος, en el lógos.

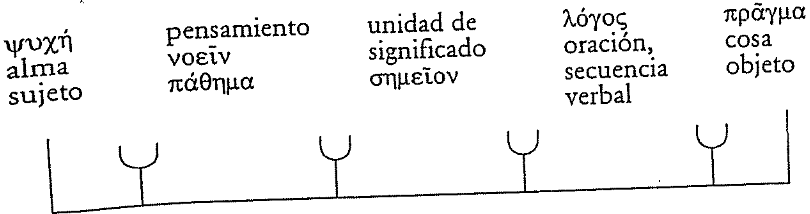
Este enfoque del problema de la verdad puede encontrarse con toda claridad en la filosofía preplatónica, en Platón y todavía en Aristóteles. Porque la pregunta por la esencia de la verdad y del conocimiento toma como punto de partida la palabra hablada, es decir, el λόγος (lógos), precisamente por eso el conocimiento de la esencia de la verdad se convierte en conocimiento del lógos, es decir, en lógica. Sólo puede entenderse, pues, el planteamiento y los límites de la lógica antigua y, por tanto, de la lógica occidental, si se parte del hecho de que la verdad y el conocimiento se presentan primariamente en la palabra hablada. Por eso la lógica antigua guarda en Platón y en Aristóteles una estrecha e íntima conexión, hasta hoy apenas aclarada, con aquella ciencia y conocimiento que se ocupan en particular del hablar en público, es decir, con la retórica. Así, todos los problemas fundamentales de la lógica platónica son al mismo tiempo problemas de la retórica.

La verdad se presenta, pues, en la oración hablada, en la oración dicha, en la oración expresa. Y la oración dicha empieza teniendo la forma de una secuencia de palabras. De ahí que Platón ponga a la base de su definición de la esencia de la verdad «lo dicho en secuencia»: τὰ ἐφεξῆς λεγόμενα (ta ephexes legómena) (Platón, Sofista, 261 d). En la investigación de lo dicho en secuencia, es decir, de la secuencia verbal en que consiste la frase, tiene, pues, que salir la verdad a la luz. Ahora bien, Platón se da cuenta (y éste es uno de sus más excitantes descubrimientos que para nosotros resulta algo aparentemente obvio) de que las palabras pronunciadas en secuencia no son sencillamente sólo palabras aisladas por las que vayamos saltando al pasar de cada una a la siguiente, sino que entre ellas se da una peculiar unidad aun cuando en vano busquemos un lazo que vaya poniendo entre sí en conexión los distintos términos.

Así surge para Platón el problema de cómo las palabras, de cómo esta φωνή, de cómo esta phoné, guardan entre sí esa notable y aún oscura comunidad y unidad internas, es decir, el problema de la interna comunidad y unidad (κοινωνία, koinonía) de la pluralidad de palabras en la oración. Para Platón, la peculiar unidad de esa secuencia verbal consiste en que las palabras no son simples voces, no son simples fonaciones, sino signos que significan algo. Es decir, no son sólo φωνή (phoné), sino λόγος δηλοῦν (lógos deloun). La oración es una unidad de significado, según Platón y Aristóteles es

un signo de algo, σημεῖον (semeion). La oración, el λόγος, el lógos, no sólo significa algo, sino que en ese su significar se refiere también a algo acerca de lo cual dice algo, a la tiza blanca, es decir, a la cosa misma (πρᾶγμα, pragma), o, como también podemos decir, al objeto. La oración, en virtud de su unidad de significado, la cual unidad significa algo, está a la vez en relación con la cosa a la que la oración se refiere, o, como Platón expresa por primera vez tal estado de cosas en términos de un conocimiento fundamental, ese λόγος (lógos) es λόγος τινός δηλώμα (lógos tinós deloma), es *dicere,* declarar, enunciar, enunciado, un decir mostrativo de algo. Este enunciado es enunciado *sobre* algo, y ello esencialmente, no sólo ocasionalmente. Lo que se enuncia y aquello sobre lo que el enunciado versa es, en cambio, mudable. El decir, el *dicere,* el hablar, encierra, pues, un rico complejo de relaciones que todavía no hemos agotado. Pues esta unidad del significar, la unidad de lo pensado, viene determinada por el pensamiento de lo que la posibilita. Y el pensamiento mismo en tanto que actividad, en tanto que estado (πάθημα, pathema), remite a su vez al alma que actúa, al alma que está en actividad.

Y así va resultando un creciente ensamblaje en el que una relación se va añadiendo a otra, y ello partiendo, digámoslo así, de la secuencia fónica del juicio (de la letra del juicio) como punto de arranque. Ya nos hemos referido a la cuestión de si, y en qué medida, esa forma de proceder y ese ensamblaje son «naturales». En el fondo incluso hoy esa secuencia de relaciones se nos sigue ofreciendo como la primera determinación o como una primera determinación. Cuando todos los miembros de la relación están completos y enteramente conectados unos con otros, es entonces cuando de forma mediata, es decir, cuando de forma mediada por los miembros intermedios, se establece una relación entre los cabos extremos, a saber, la relación sujeto-objeto. Esto corresponde también a ese estado general de cosas que consiste en que nosotros, en tanto que sujetos, en cierto modo estamos en relación con objetos, ἀντικείμενα, antikeimena (Aristóteles), con algo que está ahí enfrente, vecino. Sólo que cuando, efectivamente, examinamos con más detalle esa situación y tratamos de determinarla, se nos va introduciendo entre uno y otro cabo, es decir, entre el cabo sujeto y el cabo objeto, toda una serie de relaciones mediadoras. Tenemos, por tanto, ante nosotros una pluralidad de relaciones ensambladas unas con otras, todas las cuales discurren entre miembros que son en cierto modo cosas que están ahí delante.



Relación sujeto-objeto

Pero enseguida se muestra algo curioso. Las relaciones que, a partir del punto de arranque, a partir de la secuencia verbal, hemos ido añadiendo por ambos lados, ¿son acaso contingentes y arbitrarias? ¿Cabe acaso decir que las relaciones que hemos ido añadiendo por ambos lados pueden, por así decirlo, volver a cortarse hasta reducirnos otra vez al punto de arranque? ¿Es que en caso de esto último seguiríamos teniendo realmente todavía la frase de la que en el fondo hemos partido o sólo nos quedaríamos en rigor con un conjunto de voces? ¿Es que acaso hemos partido de simples voces, de las simples imágenes fónicas «ei», «e», «i» y otros objetos de este tipo, o no hemos partido más bien de la oración, de la oración en conjunto en tanto que entendida? Evidentemente, hemos partido de esto último. Y si de lo que hemos partido es de la oración pronunciada en tanto que entendida, si de lo que partimos es de lo que se ha dicho, entonces no es verdad que partamos solamente de (por así decir) su letra, de ella como secuencia fónica; pues cuando oímos pronunciar una oración como la mencionada, estamos espontáneamente orientados con nuestro oído a escuchar lo que el hablante dice y, por así decir, sólo secundariamente a escuchar las palabras que pronuncia, más aún, es menester una peculiar abstracción y cambio de actitud para prestar simplemente atención en términos acústicos al complejo de palabras, e incluso resulta muy difícil percibirlo puramente como tal. Nunca partimos, pues, fácticamente del conjunto de voces; la oración dicha o pronunciada es algo más; sólo porque ya se supone entendida la unidad de la oración, pudo también Platón plantearse la cuestión de de dónde obtiene esa secuencia verbal su unidad o esa su unidad.

Con otras palabras: la mayoría de las relaciones señaladas en el esquema no pueden recortarse en absoluto para reducirnos a la oración concebida como secuencia verbal de suerte que ésta pudiera seguir siendo todavía la oración que en el fondo tenemos ante nosotros. Dicho de otro modo: la oración en tanto que punto de arranque está ya

dentro del contexto de esas relaciones; no son relaciones que se le sumen o que se le peguen, sino que son relaciones que entran en la propia constitución de aquello que la frase viva, la frase dicha, propiamente es. Ésta significa algo y en ese significar algo se refiere a un objeto y en su ser dicha y en su ser entendida pertenece a un sujeto; todo esto pertenece a, y subyace en, la frase u oración concebida como secuencia verbal. Esta diversidad de relaciones constituye un todo, no es algo que empiece surgiendo al irse añadiendo unas piezas a otras, sino algo sólo sobre cuya base pueden tener las partes sentido y función. La palabra, *sonando,* sólo *suena* en tanto que *palabra,* y la palabra no es ningún ruido, sino algo que tiene significado, algo comprensible. La palabra, sonando, es decir, la voz, es decir, la configuración fónica de la oración en tanto que fenómeno lingüístico, solamente tiene apoyatura y sentido en este todo de relaciones en el que está y por el que la frase se ve envuelta. Este todo es lo primario y lo más original, y sólo sobre su transfondo pueden aprehenderse las partes, tanto como tales como en sus relaciones.

Y este horizonte más comprensivo en que hemos situado el problema, ¿no garantiza acaso desde el principio que acertemos con la esencia de la verdad? No; porque, pese a toda su riqueza, adolece de una falta o mengua fundamental, la cual determina que no se pueda dar un paso en lo que se refiere a la cuestión de la esencia de la verdad.

Pues resulta que vemos cómo desde la Antigüedad todas estas partes y el conjunto de estas relaciones eran conocidos en sus rasgos fundamentales y se habían discutido de muchos modos, pero precisamente cómo el todo que todo lo envolvía, o mejor, el todo que todo lo penetraba y organizaba, el todo que todo lo dominaba, quedaba precisamente indeterminado en lo tocante al carácter de esa su totalidad. Más aún, la pregunta por ese todo original del que todas las partes reciben su esencia, ni siquiera llega a plantearse como problema en términos fundamentales y unívocos. Pese a lo cual, es obvio que ese todo en el que se encuentra la oración verdadera, tiene también que contribuir a aquello que podamos entender por verdad, a qué sea verdad, es decir, a la determinación de la verdad.

Pero como se insiste en no moverse más que dentro del mencionado contexto de relaciones de la oración, pero sin preguntarse por el todo original que es el que empieza posibilitándolas como tal, ocurre que no se llega a aprehender originalmente la esencia de la verdad perteneciente a la oración. A nosotros la pregunta por la esencia de la verdad habrá de ocuparnos aquí en relación con nuestro tema, a saber: la clarificación de la esencia de la ciencia.

§ 11. Sobre el problema de la relación sujeto-objeto. Relación predicativa y relación veritativa

¿Con qué derecho podemos afirmar que el todo de las mencionadas relaciones no se aborda ni determina en ese su carácter de todo, y que ni siquiera se convierte en problema? Pues este todo de relaciones se ha obtenido cuando se atiende al cierre de todas esas relaciones que están entre ambos cabos, es decir, cuando se han puesto en conexión ambos cabos de ese sistema de relaciones, es decir, el alma y la cosa o, como hoy suele decirse, el sujeto y el objeto. Es, por tanto, en la relación sujeto-objeto donde radica el específico carácter de todo que ese todo tiene.

¿Y qué es lo que desde principio del mundo moderno y particularmente hoy se discute con más frecuencia y se trata con más frecuencia como problema en la filosofía que esta relación sujeto-objeto? Pues es ésta la relación de la que nacen los dos puntos de vista principales de la filosofía, a saber, el idealismo y el realismo, así como todas sus modalidades y mediaciones.

Ciertamente, todo esto es indiscutible. Pero la cuestión es si tomando conjuntamente esos dos cabos queda realmente comprendido el todo, es decir, si el carácter de totalidad de ese todo puede aprehenderse adecuadamente partiendo de esos dos cabos y de su conexión. Esto es imposible, aunque sólo sea porque precisamente esos dos cabos, tal como se los trata de asociar como cabos, surgen sobre el suelo de un planteamiento que precisamente se caracteriza hasta ahora por haberse olvidado de tener de antemano a la vista ese todo que todo lo funda. Ambos cabos, es decir, sujeto y objeto, son a su vez resultado de un planteamiento no aclarado e inadecuado, y no pueden recobrar ni determinar el de antemano indeterminado carácter de totalidad del todo por el solo hecho de que se los asocie o conecte de la manera que fuere.

Al revés, tenemos más bien que decir: precisamente el tan discutido problema de la relación sujeto-objeto con todas sus modalidades, es un signo de que no se ha ido más allá del viejo planteamiento de la Antigüedad y de que el problema central sigue sin abordarse. Este problema sólo podrá plantearse cuando se haya entendido que la cuestión de la relación sujeto-objeto y sobre todo toda «teoría del conocimiento» descansan sobre el problema de la verdad y no a la inversa, como suele ser la opinión corriente.

Se pueden inventar siempre nuevas teorías para solucionar el problema sujeto-objeto. Pero estos inventos tienen el dudoso mérito de que aumentan la confusión y no hacen sino suministrar nuevas pruebas de que manifiestamente se sigue sin abordar el problema decisivo. Éste no consiste en otra cosa que en el desarrollo de la cuestión de la esencia de la verdad, lo cual significa a la vez: en la cuestión de los presupuestos y del problema esencial para una determinación o aclaración de la esencia de la verdad. La supuesta «nueva situación» de la teoría del conocimiento puede ser muy interesante y se puede entretener y divertir al lector con toda clase de inventos, sólo que no se le dice nada en absoluto acerca de la situación del problema si se silencia qué es lo que en medio de toda esa problemática se tiene que decir (si es que se tiene algo que decir) sobre la esencia de la verdad.

Vamos a ver ahora en términos positivos cómo el problema de la verdad no puede plantearse si uno se orienta exclusiva y primariamente por la oración.

Una cosa ha quedado clara: la oración sólo tiene sentido y sostén dentro del todo que todo lo envuelve y penetra. Hay que determinar, pues, antes que nada, el carácter de todo de este todo. Pero si en la oración se produce o se presenta o sucede algo así como verdad, entonces esa verdad hay que determinarla a partir de ese todo, más aún: quizás sea la esencia de la verdad la que esencialmente codetermine el carácter de todo de ese todo.

Ahora vemos: 1) que resulta obvio y casi obligado, en la cuestión de la verdad del conocimiento, buscar esa verdad y ese conocimiento en su forma más inmediatamente accesible, es decir, en la oración hablada, y desarrollar, a partir de ese inicio, todas las demás cuestiones. Vimos también: 2) que el λόγος (lógos), la oración, está en un contexto de relaciones múltiples; pero vimos a la vez: 3) que pese a lo obvio que pueda resultar ese punto de partida, o precisamente por ello, en él sigue sin plantearse una cuestión básica y previa, a saber, la cuestión del todo en el que necesariamente está el caracterizado contexto de relaciones, es decir, la pregunta por aquello por medio de lo cual ese todo de relaciones se vuelve internamente posible.

Pero, ¿cómo determinar o aclarar ese todo e incluso cómo podemos ponérnoslo siquiera a la vista? Intentémoslo primero apoyándonos en el ejemplo de «La tiza es blanca». En el fondo hemos dado ya un primer paso en esa dirección con el análisis de la oración como predicación y como enunciado (esto es, como enunciación, como declaración). Vimos enseguida que el concepto de oración, en tanto que relación predicativa del predicado con el sujeto, y en tanto que relación

de enunciación, por la que la relación predicativa, tomada en conjunto, queda a su vez en relación con aquello sobre lo que el enunciado versa, era equívoco; esta equivocidad quería decir lo siguiente: la estructura de la oración es más rica y remite a un todo estructural que es el que empieza fundando aquello que en ese primer paso nos queda a la vista. Y porque la estructura de la oración es más rica, el partir de esa estructura que representa la oración puede significar muchas cosas.

Primero nos llamó la atención algo curioso: el tipo de relación tan diverso que son la relación predicativa y la relación veritativa. La oración en tanto que predicación es a la vez declaración, enunciación o enunciado [en alemán *Aussage]* sobre..., o mejor: la oración es un decir algo, un declarar, un enunciar, un enunciado sobre objetos de suerte que este enunciar o decir sobre... tiene una estructura predicativa. El enunciado es como tal un enunciado sobre el objeto; el enunciado mismo encierra una relación con el objeto. Hemos llamado a esta relación la relación veritativa, simplemente para indicar que es en esta relación con el objeto donde aparece en primer plano la verdad. La esencia de la verdad sólo podrá determinarse si investigamos con más detalle esta relación con el objeto y nos preguntamos: 1) ¿En qué consiste esta relación del enunciado con el objeto? 2) ¿Conviene esta relación con el objeto al enunciado como enunciado? ¿Se constituye esta relación con el objeto en el enunciado como tal o el enunciado se limita a hacer uso de esta relación con el objeto? Estas dos cuestiones están íntimamente relacionadas entre sí, y con la respuesta a la primera se responde también a la segunda.

Sobre la primera cuestión: si queremos determinar la esencia de una relación, entonces lo primero que tenemos que empezar haciendo es determinar entre qué *relata* se da la relación. Pues una relación tiene sus relata; en el caso del enunciado, uno de los miembros de esa relación es el objeto, el otro es el sujeto enunciante. Cada uno de nosotros es un sujeto que se relaciona con esta tiza ejecutando el enunciado (que nos hemos propuesto como ejemplo), repitiéndolo, o coejecutándolo con los demás.

Pero con esta constatación trivial de que la relación es una relación sujeto-objeto, se ha obtenido bien poco en orden a la caracterización de la relación del enunciado con el objeto; al contrario, esa relación no representa otra cosa que el epígrafe de toda una cadena de problemas y de tesis bien cuestionables.

Ahora bien, averiguando la pluralidad de relaciones que se dan entre sujeto y objeto, es decir, contenidas en esa relación sujeto-objeto, ¿no nos habremos puesto en situación de determinar con más precisión esa relación, es decir, lo que llamamos relación veritativa?, ¿no muestra precisamente ese todo relacional cómo viene mediada en detalle y por menudo la relación general sujeto-objeto? Se trata de una relación que viene mediada por el pensamiento, por la unidad de significado, por los elementos fónicos que representan las palabras, etc., de suerte que nosotros, en tanto que sujetos anímicos, «psicológicos», nos referimos primero a representaciones, y sobre la base de éstas a significados, y sobre la base de éstos al objeto, y, así, por esta vía, partiendo de nosotros, de nuestra conciencia, salimos, por así decir, fuera y alcanzamos el objeto. Y pudiera muy bien ser que el investigar y explicar más detenidamente y con detalle estas relaciones mediadoras fuera de por sí toda una tarea especial, pero en principio queda claro cómo tenemos que explicar la relación sujeto-objeto y con ello la relación veritativa y, por tanto, la verdad.

Mas por otro lado sabemos ya que el tomar la oración dicha o hablada como punto de partida para la determinación de la esencia de la verdad es, ciertamente, un punto de partida «natural», pero externo y cuestionable, de suerte que por esta cuestionabilidad del planteamiento no tiene más remedio que verse afectado todo aquello que de ese planteamiento o punto de partida resulte, es decir, toda la multiplicidad de relaciones entre sujeto y objeto. Sólo que en este momento no podemos apelar a esa cuestionabilidad del punto de partida, pues antes habremos de mostrar positivamente por qué ese punto de partida es precisamente cuestionable.

Por de pronto ese contexto de relaciones (sujeto enunciante, representación, significado, objeto) es tan convincente, resulta tan natural, que, casi sin darse uno cuenta, retorna uno a él una y otra vez.

Y, sin embargo, lo que resulta tan convincente no es sino apariencia. La relación con el objeto que el enunciado vivo encierra, no tiene en absoluto el carácter que la teoría de este conjunto de relaciones le atribuye. Al enunciar «Esta tiza es blanca», nosotros, los enunciantes, no recorremos todo ese contexto de relaciones; no empezamos dirigiéndonos a una o dos representaciones que después enlacemos para, por medio de este enlace de representaciones, referirnos finalmente a la tiza blanca, sino que la cosa es muy distinta y a la inversa: antes de enunciar la oración estamos ya referidos a la cosa misma, a esta tiza de color blanco, y ello no en el sentido de que tengamos en nuestra alma una «representación» de ella, sino que —enunciando— estamos ya cabe la tiza, estamos ya cabe ella misma en tanto que esta cosa que tenemos aquí delante. Nosotros, los sujetos, nos referimos directamente a este ente, estamos con ella, en ello (es decir, nos es familiar la función

de la tiza en una clase), estamos *apud* ella, estamos *cabe* ella, estamos *chez (près de)* ella, estamos *bei* ella. Nuestra relación con el objeto, la relación del sujeto con el objeto, es un inmediato *esse apud* la tiza, es decir, es un inmediato ser cabe la tiza, es decir, es un inmediato *être chez (près de)* la tiza, es decir, [en alemán] un inmediato *sein bei* la tiza*. Como cosa primera y más natural no encontramos absolutamente nada de aquel complicado y problemático complejo de relaciones.

No empezamos llegando a la tiza por vía del enunciado y del complejo de relaciones del que ese enunciado supuestamente cuelga, sino al revés, sólo en la medida que estamos cabe la tiza, sólo en la medida que estamos ya cabe ella, puede convertirse en posible objeto del enunciado. Sólo aquello en lo que ya estamos puede ser convertido con nosotros en posible sobre-qué del enunciado. El enunciado no es en absoluto la forma y manera del acceso a esta tiza. Sólo porque antes de la enunciación estamos ya cabe la tiza y porque no empieza siendo a través de la enunciación como tal como llegamos a ella, por eso y sólo por eso puede el enunciado adecuarse a aquello sobre lo que el enunciado va a versar y a cómo eso sobre lo que el enunciado va a versar es lo que es.

Ya lo vimos: la relación del enunciado (verdadero) en tanto que enunciado con los objetos es, según la vieja definición de la verdad, la adaequatio intellectus ad rem, la adecuación del enunciar pensante con la cosa o a la cosa. Esta adecuación de la predicación al objeto, esta adaequatio en la que tradicionalmente se ve la verdad, presupone, empero, como interna posibilidad suya el que de antemano estemos cabe el ente, estemos *apud* el ente, estemos *bei* el ente, acerca del que ha de efectuarse un enunciado que le resulte adecuado.

Y con ello está ya también decidida nuestra segunda cuestión: ¿la relación sujeto-objeto se constituye en el enunciado, o éste se limita a hacer uso de ella? Acabamos de ver que lo que ocurre es lo último: el enunciar sobre... se mueve siempre ya dentro de (y, por así decir, por las vías de nuestro estar cabe la tiza, de nuestro *esse apud* ella, de nuestro *sein bei* ella, de nuestro estar en ello en lo que a la tiza se refiere.

* N. del T.: Para una explicación de traducción de *sein bei* por ser-cabe o *esse apud*, véase «Apéndice del traductor», pág. 429 y ss., y también «Epílogo del traductor», pág. 465 y ss.

CAPÍTULO TERCERO

Verdad y Ser. De la esencia original de la verdad como desocultamiento

§ 12. La esencia original de la verdad

Respecto a nuestra primera pregunta principal (¿en qué medida el concepto tradicional de verdad no es original sino que remite a algo distinto?), el resultado ha sido, pues, el siguiente: la concepción tradicional de la verdad pone el lugar de ésta en la oración. Pero esta determinación del lugar de la verdad es equívoca en cuanto que la oración es predicación y a la vez enunciado. Si la oración pertenece a la verdad, la verdad solamente puede radicar en la relación de declaración, enunciación o enunciado, es decir, en lo que hemos llamado relación veritativa. Pero esta relación de enunciación, es decir, la relación con el sobre-qué, se funda, a su vez, en un estar cabe el ente (en un estar *apud* el ente), que necesariamente le subyace, pues sólo dentro de ese estar, de esa estancia, nos es accesible un sobre-qué, al que quepa determinar mediante enunciación predicativa.

Si, pues, con un cierto derecho se atribuye la verdad a la oración en tanto que enunciado, resulta que la verdad se funda en algo más original que no tiene el carácter de enunciado. Y de lo que ahora se trata es de averiguar eso otro más original, a fin de poder penetrar así en esa esencia más original de la verdad.

Con ello estamos en la segunda cuestión principal, a saber, la de cómo aprehender esa esencia original de la verdad. Lo primero que ob-

tuvimos fue: el enunciado sobre la tiza surge en el contexto de nuestro estar cabe..., de un estar cabe, de un estar junto a, de un *esse apud*, de un *sein bei*... Esta forma de ser nos conviene a nosotros, es decir, se predica de nosotros, los enunciantes. Este inmediato y directo ser cabe la tiza misma, estar cabe la tiza misma, *esse apud* la tiza misma, no nos lo hemos inventado a través de ninguna teoría sobre el enunciado o sobre la relación sujeto-objeto, sino que precisamente ésta es la relación que se nos mostró en cuanto dejamos de lado toda teoría y simplemente nos aplicamos a considerar aquello que se encierra en el modo más natural de enunciar. Nos hemos preguntado acerca de aquello a lo que el enunciado sobre la tiza se endereza conforme a lo que en el enunciado mismo (en la forma propia y viva de éste) quiere decirse. Nada, pues, de conciencia, de alma, nada de representaciones, o de imágenes de las cosas; sino que sólo nosotros mismos, tal como nos conocemos, estamos referidos a la tiza; se trata de nuestro ser o estar cabe lo que tenemos ahí delante, de nuestro *esse apud* ello, de nuestro ser cabe las cosas en el sentido más amplio. Pero esto es de nuevo una constatación bien trivial. Semejante cosa es algo que se sabe desde hace ya mucho tiempo: ἀντικείμενα (antikeímena) es la palabra con que los griegos se refirieron a ello. Y en efecto, esto es algo que siempre se vio. La dificultad no radica en que se hubiese pasado por alto este referirse a los objetos, en que no se hubiese reparado en tal cosa, sino que la dificultad radica en que se tomó muy a la ligera su trivialidad, por ejemplo, en las argumentaciones habituales por las que incluso el realismo se deja atemorizar y se deja conducir a caminos fundamentalmente equivocados, y en que se pasara adelante con tanta premura a la búsqueda de explicaciones. Eso que en cierta manera sí se constató siempre, eso de lo que en cierto modo siempre se tomó nota, a saber, el *esse apud*, el ser-cabe, el *sein-bei*, no logró, sin embargo, hacerse valer y quedó oculto bajo un montón de teorías.

Tanto en ésta como en todas las correspondientes constataciones triviales de este tipo, la dificultad y lo decisivo radica en conseguir fijar aquello que se constata, de suerte que a partir de lo que empieza mostrándose, y tal como empieza mostrándose, sea de donde propiamente resulten, broten, los problemas. Se cree poder eliminar estas trivialidades y elevarlas al rango de conocimiento por vía de lanzarse y precipitarse a toda clase de teorías en la cuestión acerca de cómo el alma se relaciona con las cosas, de suerte que, por utilizar una analogía, se desarrolla un elaborado y quizá valioso sistema de terapia sin haber hecho antes el diagnóstico. Mediante un tremendo gasto y lujo de sutiles teorías y argumentos se busca explicar esta relación sin haber asegurado antes el conjunto de fenómenos que hay que convertir en problema. Se ocupa uno esforzadamente de problemas que no existen en absoluto y no se ven aquellos que resultan cuando, en lugar de eliminar las trivialidades, va uno al centro de ellas.

El que por lo general este tipo de teorías y los argumentos procedentes de la lógica formal acaben prevaleciendo sobre lo que inmediatamente hay que tomar y aprehender, se debe a que todas las teorías filosóficas, en el momento en que se desarrollan, entran en relación con otras teorías y se ven atrapadas en un contexto más amplio de relaciones y, por medio de ello, se consolida el sistema en el mal sentido de este término. A eso se añade que por una fatal influencia y una mala imitación de las ciencias, precisamente la filosofía tiene la curiosa aspiración a sólo dejar valer como genuino conocimiento aquello que por alguna vía de tipo argumentativo ha sido demostrado racionalmente, de suerte que deja de prestarse atención a la instancia que representa una visión inmediata de las cosas precisamente en esa su inmediatez.

Se trata de concentrar el esfuerzo en fijar y mantener realmente aquello que se muestra, es decir, el fenómeno, y cuanto más simple sea éste, fijarlo y mantenerlo de forma más persistente; pues sólo así puede el fenómeno desarrollar (liberar) con toda precisión los problemas que se encierran en él. Pues tan esencial como el esfuerzo por empezar fijando el fenómeno es el darse cuenta de que con ello todavía no se ha obtenido la solución de un problema, más aún: de que ni siquiera se lo ha planteado y elaborado. Tan fatal como el subestimar tal primera fijación y toma de contacto es también el sobreestimar la simple descripción. Precisamente esta fatal opinión se hace valer dentro de la Fenomenología, en la que todo el esfuerzo se dirige a conducir las cosas a una mostración inmediata, pensado quizá que con tal de describir con todo detalle cómo las cosas son, ya está hecho todo. Pero con ello no se ha hecho otra cosa que dar pábulo al error de que la filosofía es como la botánica.

a) *Pasar por detrás de la relación sujeto-objeto: el ser-cabe*

Si insistimos en que en el enunciado subyace un ser-cabe, un *esse apud*, un estar en, [en alemán] un *sein bei*, la cuestión que se plantea es la de cómo esclarecer ese ser-cabe en lo que se refiere a su posibilidad interna. Ser-cabe, *esse apud*, estar en, *sein bei*, no es primariamente sino la caracterización de una forma y manera conforme a la que nosotros los hombres somos. El ente que es cada uno de nosotros mismos en

tanto que hombres lo vamos a llamar la exsistencia humana, el *Dasein* humano, o más brevemente exsistencia o *Dasein*, o también ser-ahí. Un carácter básico de la forma y manera como la exsistencia o ser-ahí o *Dasein* es, es lo que llamamos existir, *Existenz*[1]. La exsistencia o ser-ahí o *Dasein* existe, es decir, se caracteriza por su existir, por su *Existenz*, y sólo la exsistencia o ser-ahí o *Dasein* se caracteriza por su existir, por su *Existenz**.

Sólo el hombre tiene *Existenz*, es decir, se caracteriza por su exsistir. *Existenz*, existir, es todavía aquí equívoco: 1) forma de ser de la exsistencia, *Dasein* o ser-ahí; 2) y ello porque esa forma de ser que en distintos aspectos pasa a primer plano no es la única, sino con otras a la vez.

Esto no significa que otros tipos de ente no sean reales, sino que sólo significa que en otros entes su forma de ser es radicalmente distinta. Los animales y las plantas viven. Las cosas materiales, la «naturaleza» en un sentido absolutamente determinado, tienen como forma de ser el ser *res*, es decir, cosas que están ahí delante, en alemán *Vorhandenheit;* las cosas de uso tienen como forma de ser lo que llamamos su ser-a-mano, en alemán *Zuhandenheit*. Terminológicamente resulta, pues, la paradoja de que el hombre no vive, sino que se caracteriza por su existir, resultando mediante una interpretación más precisa de esta *Existenz*, de este existir, que el hombre, no es que «además también» viva, sino que eso que constituye la forma de ser del animal y de la planta, en tanto que vida dentro de la *Existenz* o dentro del existir del hombre, en cuanto que éste tiene cuerpo, cobra un sentido completamente distinto y propio. Y a diferencia de la forma de ser de cosas tales como son las piedras o los guijarros, cosas como la tiza, la esponja, el encerado, la puerta, la ventana, tienen otra forma completamente distinta de ser a la que nosotros designamos como el ser-a-mano, en alemán *Zuhandenheit*. Además, hay cosas tales como el espacio y los números, de los que no se puede decir que consistan en nada, es decir, de los que no se puede decir que no sean nada, y que, en cuanto que son algo, efectivamente son; de ellos vamos a decir, no que *existan* como la exsistencia o *Dasein*, ni que sean *res*, es de-

[1] *Deus-essentia-existentia*. Al ser de Dios pertenece la *existentia* (es decir, la realidad, el ser-real); Dios, por su esencia, es aquello que no puede no ser. Su esencia: *ens realissimum*. Si Dios no fuese real, le faltaría algo; y como no puede faltarle nada, tiene que existir. Prueba ontológica de la existencia de Dios, es decir, prueba de la realidad o existencia de un ente a partir de su estructura o constitución de ser, es decir, a partir de su esencia. Crítica de este argumento por Santo Tomás, Kant, Schelling.

* N. del T.: Para una explicación de la traducción de los términos *Dasein*, *Existenz* y *Vorhandenheit*, véase «Apéndice del traductor», pág. 432 y ss., y también «epílogo del traductor», pág. 452 ss.

cir, cosas ahí delante *(Vorhandenes)*, ni que se caractericen por su ser-a-mano, es decir, por su *Zuhandenheit*, sino que vamos a decir que «se dan», y se caracterizan por tal darse, en alemán *bestehen, Bestand*. Así que atendiendo a estas diversas formas del ser del ente, podemos distinguir: lo existente: los hombres. Lo vivo: las plantas, los animales. Lo que está ahí delante, en el sentido de *res*, de cosa, de *Vorhandenes:* las cosas materiales. Lo a mano, lo *Zuhanden:* las cosas de uso en el sentido más lato. Aquello cuya forma de ser no consiste en ninguna de ésas, sino que consiste en un darse de la forma como se dan los números o el espacio. Conforme a estas formas básicas de ser podemos caracterizar ámbitos, aun cuando ese aspecto de ámbito no sea ni esencial ni primario. Lo existente, lo vivo, lo que hay ahí delante, lo a mano, no son ámbitos que queden unos al lado de otros, sino conceptos con que metódicamente aprehendemos el ente en su diferencia. Completamente distinta de esta concepción de la naturaleza, a la que acabamos de hacer referencia, es la «naturaleza» en el sentido de cosmos o como concepto opuesto al de arte. Pero este problema corresponde a un lugar muy distinto.

b) *El ser-cabe como determinación del existir de la exsistencia, Dasein o ser-ahí*

La respuesta a la pregunta de cuál sea la esencia de la verdad depende de si logramos aclarar la exsistencia, ser-ahí o *Dasein* mismo, es decir, a nosotros mismos en nuestro existir, en nuestra *Existenz*, de forma tan original que, a partir de la esencia de nuestro propio existir, veamos en qué medida le pertenece esencialmente algo así como verdad.

Ser-cabe, *esse apud*, es una forma de ser que conviene a aquello que se caracteriza por su *Existenz*, por su exsistir, es decir, que tiene precisamente como forma de ser específica una forma de ser que, aunque sea sólo en un aspecto, queda documentada por este ser-cabe, por este *esse apud*. Y si este *esse apud* es un modo de la *Existenz*, es decir, es un modo del existir de lo que llamamos exsistencia, ser-ahí o *Dasein*, es decir, del ente que somos nosotros mismos, entonces la interna posibilidad de ese modo de existir tiene que aclararse y sólo podrá aclararse si llegamos a entender suficientemente esa *Existenz*, ese existir de la exsistencia o *Dasein* o ser-ahí, es decir, si llegamos a entender suficientemente a la exsistencia o ser-ahí o *Dasein* como tal. Pues la exsistencia, ser-ahí o *Dasein* no es otra cosa que lo que hasta ahora llamábamos «sujeto», sujeto que está en la comentada relación con los objetos.

Pero entonces, ¿hemos hecho otra cosa que buscamos una palabra distinta para nombrar al mismo ente, es decir, hemos hecho otra cosa que decir exsistencia o *Dasein,* en lugar de sujeto?, ¿o es que se ha ganado alguna otra cosa? Hemos visto que no podemos operar sencillamente con la relación sujeto-objeto por lo menos mientras no quede claro qué es lo que se quiere decir con sujeto. Y esto sólo podremos saberlo cuando convirtamos en problema la subjetividad del sujeto, es decir, cuando nos preguntemos qué es lo que determina o define a la exsistencia, *Dasein* o ser-ahí como ente en lo que se refiere a su constitución original, qué es lo que es este ente como tal, este ente del que ya hemos visto, y retenido, que se caracteriza por su existir, de suerte que en ese su existir, en esa su *Existenz,* está cabe otros entes. Tenemos que fijar y retener este ser-cabe, este *esse-apud,* como determinación del existir y preguntarnos: cómo hay que determinar o definir el existir o la *Existenz* de lo que llamamos exsistencia, *Dasein* o ser-ahí de suerte que en la constitución original de este ente salga a la luz la interna posibilidad de tal ser-cabe, de tal *esse-apud,* de tal *sein-bei.* No podemos ni debemos presuponer concepto alguno de sujeto para aclarar a partir de él el enunciado y la relación sujeto-objeto, sino a la inversa: lo que de entrada hemos fijado como fenómeno, hemos apresado como fenómeno, el ser-cabe, tenemos que retenerlo como una determinación de la exsistencia, *Dasein* o ser-ahí y, conforme a esa determinación, conforme a ese ser-cabe, conforme a ese *esse apud,* determinar o definir a la exsistencia o *Dasein* mismo, es decir, a la subjetividad del sujeto.

Pero esta elucidación del ser-cabe, del *esse apud,* es decir, este retroceso, este pasar por detrás de la relación sujeto-objeto, este retroceder a la exsistencia o *Dasein,* viene dirigido por la intención de encontrar la esencia original de la verdad para a partir de ella poder entender la esencia de la ciencia como una forma de verdad. De la discusión inicial de la crisis en la ciencia obtuvimos que no está claro qué lugar ocupa la ciencia en el existir del hombre, es decir, en la exsistencia o *Dasein* mismo. Y la pregunta por la ciencia y, por tanto, por la verdad, nos conduce de vuelta a la peculiar pregunta por nosotros mismos. Pero esto no es sino una caracterización anticipativa y general del horizonte en el que tenemos que adentrarnos con nuestras preguntas y que se irá aclarando poco a poco a medida que esas preguntas vayan cobrando una creciente precisión.

Mas para ver este horizonte más concretamente en alguna de sus estructuras fundamentales a fin de poder aclarar con más detalle el *esse apud,* el ser-cabe, tenemos que determinar más concretamente el punto de partida de nuestra pregunta por la posibilidad interna del ser-cabe

en tanto que modo de la *Existenz,* en tanto que modo del existir. Pero, ¿qué más se puede decir sobre eso?

Volvamos a nuestro enunciado «La tiza es blanca». Este enunciado sobre... sólo lo ejecutamos y sólo puede ejecutarse sobre la base de que ya andemos con la tiza. Cuando ejecutamos este enunciado sobre la tiza y en cierto modo nos la ponemos ante los ojos no solamente estamos cabe ella, sino también cabe otras cosas. Antes de hacer el enunciado no nos estamos ocupando todavía en absoluto de la tiza. Empezamos a fijar nuestra atención en la tiza en el momento en que coejecutamos o entendemos el enunciado dicho.

Así resulta que nuestro estar en las cosas, es decir, nuestro estar cabe las cosas, nuestro *esse apud* ellas, tiene notables modalidades o modificaciones o modos, de suerte que no necesariamente significa ocuparse de ellas. Estamos aquí en el aula, en esta sala, es decir, también cabe las lámparas, cabe la puerta, cabe las perchas sin que nos ocupemos de esas cosas. El ocuparse con las cosas o de las cosas sólo es un modo muy determinado dentro del estar cabe ellas. Cuando dirigimos nuestra atención a las cosas, es decir, cuando al hacer un enunciado sobre la tiza prestamos atención a la cosa misma, entonces podemos aprehender en esta determinada cosa la propiedad de ser blanca; y en este nuestro fijar nuestra atención en la cosa experimentamos a la vez que esta cosa que es ahora cuando la aprehendemos expresamente, estaba ya antes ahí delante. En ese carácter de poner nuestra atención en la cosa se encierra, por así decir, también el que la cosa misma en cierto modo nos diga: yo estaba ya aquí antes de que tú reparases en mí, antes de que tú me aprehendieses. En este prestar atención a las cosas, en este nuestro atender a las cosas, en este nuestro reparar en ellas, no les aportamos nada, no les llevamos nada, ni siquiera es en cierto modo que vayamos a «venderles» nada, sino que son las cosas, las cosas mismas, las que nos topan así*. El atender a las cosas, aparentemente una actividad por nuestra parte, un aparente hacer, o, para hablar con Kant, una aparente espontaneidad en nosotros mismos, no es, empero, conforme a su más genuina esencia sino un dejar-toparnos, una peculiar pasividad, una peculiar receptividad. En este dejar toparnos no hay ni impresión de un afuera ni tampoco un salir por nuestra parte de nosotros mismos, pero tampoco un dentro; no se trata ni de una relación causal ni tampoco de una transcendencia invertida. Este dejar

* N. del T.: Permítame el lector que para traducir *begegnen* renueve este clásico uso del verbo «topar» abundantísimo por ejemplo en *El Criticón* de Baltasar Gracián, y que traduce exactamente a este término alemán.

topamos es, en cierto modo, espontaneidad, pero una espontaneidad que intencionalmente tiene el carácter de un recibir, de un tomar, de un aceptar, de receptividad.

La espontaneidad de nuestro pensamiento y en general de toda la actividad de la conciencia en el más amplio sentido de este término, despistaron a Kant y le llevaron a decir que sólo donde hay espontaneidad hay pensamiento, es decir, un determinar con referencia a (refiriéndonos a) las cosas, un atribuirles determinados caracteres lógicos. Esto es un error básico. Donde hay espontaneidad no queda necesariamente excluido el que haya también una peculiar receptividad. Precisamente en el prestar atención a algo, en el atender a algo que nos amanece, que despierta en y para nosotros, hay un libre darse a las cosas, un «dejarse» o entregarse o aplicarse a las cosas para que éstas puedan mostrarse tales como son.

c) *El hacerse manifiesto el ente en ese dejar que nos tope*

En nuestro estar cabe las cosas, aun sin prestarles atención, aun sin reparar en ellas, tenemos siempre ya ante nosotros una diversidad: no sólo la tiza, sino también el borrador, el encerado, el atril, la percha, los sombreros y los gorros, los bancos, las puertas. Pero, ¿obtenemos de esta enumeración lo más mínimo en orden a aclarar nuestro ser-cabe, es decir, nuestro *esse-apud*, nuestro *sein-bei* y, por tanto, nuestro comportamiento respecto a las cosas, nuestro habernos acerca de ellas? Ciertamente, la ocupación que se corresponde con la tiza, esto es, que responde a lo que es la tiza, es decir, mi escribir sobre el encerado, puede ser algo bien distinto que el modo y manera como me comporto con mi sombrero o con mi boina, que me limito a ponérmela o a quitármela. De ello obtenemos que hay formas determinadas de trato con las cosas de uso en el servirnos de ellas. Pero aún no hemos sacado todo lo que hay dentro del hecho de que no tenemos solamente ahí delante la tiza sobre la que expresamente decimos algo, sino varias otras cosas. Y esas otras cosas están para nosotros ahí delante no como en una especie de tienda de buhonero, en un estar unas junto a otras sin orden y sin relación alguna. Ciertamente, la tiza está quizá junto al borrador y ambos junto al encerado. Pero este estar unos junto a otros es algo que viene totalmente definido y determinado y especificado en esa proximidad que guardan entre sí. Viene codeterminado, digámoslo así, por el contenido objetivo de lo que las cosas son y cómo lo son. La tiza sirve para escribir en el encerado, y el borrador para borrar lo

escrito en el encerado. Estas cosas no son cosas que se limiten a estar unas junto a otras en el espacio, sino que lo están en una determinada relación o conexión, la relación que representa el servir-para. En el medio que representa esta relación o conexión guardan entre sí relaciones específicas. Y tal conexión es para esas cosas algo anterior, algo que ya subyace en ellas. El que la tiza esté para hacer esto o lo otro, es decir, el que la tiza sirva para esto o lo otro, es decir, el que la tiza [dicho en latín] tenga esta *ratio* o la otra, el que la tiza [dicho en alemán] tenga esta *Bewandtnis** o la otra, es decir, el que eso sea para lo que la tiza vale, el que para eso esté la tiza, y que otro tanto suceda con el borrador o con el encerado, es algo que en su conjunto se determina porque en esta sala o aula se hace uso de la posibilidad de escribir en el encerado, y ese escribir en el encerado vale para explicar y transmitir con más precisión aquello que se expone en el contexto de una clase dentro de un curso universitario.

Pues bien, por tal tarea, por tal finalidad, viene determinada de antemano la sala o aula en conjunto: una trabada totalidad de tal clase de *rationes* o referencias, es decir, una trabada totalidad de tales rationes determinates, es decir, una trabada totalidad de razones de ser de este tipo, atraviesa y domina de antemano la totalidad de las cosas que están aquí presentes y la forma aparentemente obvia y a la que no prestamos atención expresa, en la que la totalidad de esas cosas están aquí presentes. La diversidad de este ente, tal como se nos hace directamente manifiesto, sólo nos resulta aprehensible porque, y en la medida en que, de antemano entendemos, estamos ilustrados acerca de, tenemos claro, qué es eso de un aula o una clase. A la luz de un determinado contexto de tales *rationes* determinantes, de tales razones de ser, que en cierta manera viene dictado por la tarea de dar una clase, es como se nos torna manifiesto el ente que tenemos delante precisamente en lo que ese ente aquí es.

Un contexto de tales rationes determinantes, un contexto de tales razones de ser, en alemán un *Bewandtnis-zusammenhang*, no consiste en que sin solución de continuidad, por así decir, esta cosa se determina por esta otra, y esta otra por aquella otra, y así sucesivamente, sino en que todo se vea remitido en cada caso al conjunto, muestre una remisión a éste, y no se dé sino mediante ese su quedar remitido a ese todo, es decir, cada cosa, ella misma, se deba a su quedar remitida a ese todo. Cada cosa particular tiene asumido en sí de antemano el todo. Ahora bien, el conjunto o contexto de rationes determinantes es algo que

* N. del T.: Sobre la traducción de *Bewandtnis* véase «Epílogo del traductor», página 441 y ss.

sólo en tales términos se torna presente. No es algo que estuviese por sí mismo, por así decir, junto a las cosas, o detrás de las cosas, como algo que estuviese ahí delante (que figurase ahí) entre ellas.

Si por un momento supusiésemos que no entendiésemos qué es eso de un aula donde se dan clases, entonces veríamos, ciertamente, cosas que están ahí delante, cosas que ahí están, que figuran ahí, pero cosas que no seríamos capaces de aprehender en aquello que ellas mismas son. Lo que a nosotros se nos muestra en un aula seguiría haciéndose manifiesto como no menos real, como no menos insistente, como algo que está ahí delante. Más aún, precisamente en la medida en que no nos entendiésemos en este contexto, en que no supiésemos de qué se trata, es decir, en la medida en que no supiésemos qué es un aula donde se dan clases, lo que está ahí delante se nos volvería más enigmático y en esa enigmaticidad se nos tornaría incluso más impertinente e inmediatamente real. Y como de hecho sabemos qué es una clase, precisamente por ello no nos damos cuenta en absoluto de que propiamente una determinada cosa particular en el aula sólo podemos captarla o aprehenderla sobre el transfondo de esa comprensión del todo, de una totalidad de tales rationes determinantes, sea esa determinada cosa el escribir sobre el encerado, la clase misma, el aula, etc. Cada cosa de la que nos ocupamos aquí en el aula y de la que hacemos uso aquí en el aula deja trasparecer como tal ese todo de rationes determinantes que viene determinado porque estamos en un aula y nos entendemos en ello, es decir, entendemos de ello, es decir, tenemos claro qué es eso.

Sin quererlo hemos obtenido alguna aclaración acerca de nuestro ser cabe las cosas, a saber: que no tiene por qué ser necesariamente un ocuparnos expresamente de ellas. Pero aun en el caso de que la tiza, cuando no la utilizamos, ande por ahí en algún sitio más o menos cerca del encerado, aun entonces, digo, la tiza está ahí presente dentro del susodicho plexo de razones tal como acabamos de caracterizarlo. El ente sólo se nos torna manifiesto porque nos viene desvelada o develada una trama de tales razones determinantes. Y así podemos hablar de un sernos patente el ente en sus contextos. Nuestro ser-cabe, nuestro *esse-apud,* nuestro *sein-bei,* es, pues, en primera línea un ser cabe (un estar cabe) una diversidad de entes que vienen atravesados y dominados por una totalidad de tales rationes. En este nuestro ser-cabe (nuestro estar cabe) una diversidad de cosas el ente en conjunto se nos vuelve manifiesto y, por cierto, de un golpe. El círculo o ámbito de este ente puede, por tanto, mostrarse en sí mismo. El objeto particular sobre el que fijamos la vista sólo es tal objeto particular dentro del todo de ese contexto. Este hacérsenos manifiesto el ente en tal totalidad nos

resulta tan natural y obvio, que ni siquiera tomamos nota de ello. No es casual que de este todo no nos hagamos propiamente conscientes y que incluso tozudamente lo pasemos por alto en nuestra reflexión sobre los objetos del ámbito de que se trate.

d) *La verdad como alétheia o desocultamiento. Distintos modos de sernos manifiesto el ente*

Pero este sernos manifiesto el ente en sí mismo se nos pone mucho más de relieve cuando describimos este factum negativamente y decimos: este ente, tal como nos queda presente ahí delante en el contexto de rationes determinantes, conforme a la descripción que de ese contexto hemos hecho, no nos es oculto, y muy bien podría serlo; está en sí mismo no-oculto, desoculto, *unverborgen.* Y porque lo está, es por lo que podemos hacer enunciados sobre él y comprobar también esos enunciados. El sernos manifiesto el ente es un no-ocultamiento, desocultamiento [en alemán *Unverborgenheit].* Desocultamiento se dice realmente en griego ἀλήθεια (alétheia), que se suele traducir por verdad sin saber muy bien lo que se dice. Verdadero, es decir, desoculto, no-oculto, es el ente mismo; por medio de qué y cómo es una cuestión distinta. Por tanto, no la oración o el enunciado sobre el ente, sino el ente mismo es «verdadero». Sólo porque el ente mismo es verdadero pueden las oraciones sobre el ente ser también verdaderas en un sentido derivado.

Pero en la tradición de la metafísica medieval hay también una concepción de la verdad —veritas— conforme a la que la verdad conviene al ente mismo, al *ens.* La tesis reza: omne ens est verum, todo ente es verdadero. Pero esta tesis tiene un sentido completamente distinto, a saber: que todo ente, en cuanto que es, ha sido creado por Dios; pero en cuanto que ha sido creado por Dios, en cuanto que es *ens creatum,* tiene que ser pensado por Dios. Y en cuanto que es pensado por Dios y Dios no se equivoca, es decir, en cuanto que es pensado por la verdad absoluta, ese ente también es verdadero precisamente en cuanto pensado por Dios. Y porque todo ente es creado, es también verdadero, verum qua cogitatum a Deo. Este concepto de la verdad del ente descansa, pues, en unos presupuestos completamente distintos de los de nuestra exposición de la verdad.

La verdad significa, pues, no-ocultamiento, desocultamiento. Los griegos, a los que entusiasmaba el filosofar con pasión, precisamente en el concepto de eso que consideraban lo más positivo, que consideraban como el bien supremo, es decir, precisamente en el concepto de

la verdad, introdujeron una determinación negativa, una «α-», una «a-», una alfa privativa. Y si al concepto de verdad pertenece esta clase de operación privativa, esta clase de robo, entonces ello quiere decir que el ente ha de empezar siendo arrancado del ocultamiento, o que a él, al ente, ha de quitársele, ha de arrancársele, ha de arrebatársele ese ocultamiento. Pero si el ente está en tal ocultamiento, entonces tiene que haber ido a parar en él, puesto que sobre todo está bien lejos de verse por qué algo que es, tendría que estar oculto o empezar estando oculto. Y, ¿qué clase de acontecimiento tiene que producirse, es decir, qué es lo que pasa, que es lo que tiene que pasar, para que el ente venga a parar en un ocultamiento, venga a quedar oculto?, ¿en qué forma «es» este ocultamiento del ente, con el que tiene que pelear todo conocimiento en tanto que hallazgo de la verdad, en tanto que descubrimiento del no-ocultamiento, es decir, en tanto que descubrimiento del quedar algo desoculto, es decir, en tanto que poner al descubierto el no ocultamiento, en tanto que descubrir un no ocultamiento?

Con esto planteamos una cuestión que no se planteaban todavía los griegos, ni mucho menos se planteó después de ellos. Ni los griegos, ni tampoco quienes siguieron a los griegos conocieron estas cuestiones porque la Antigüedad, pese a la palabra ἀλήθεια (alétheia), todavía no vio expresamente que en la esencia de la verdad se encierra algo negativo y, por tanto, no pudo sentirse inquieta por esa negatividad. Por así decir, sólo en esa primera acuñación verbal en la que los griegos se expresaron sobre la verdad, brilló por un instante tal luz sobre esa esencia de la verdad atravesada por la negación. Quedó la palabra, pero aquella claridad de la que la palabra procedía se tornó pronto en oscuridad y volvió de nuevo a la oscuridad y se mantuvo en esa oscuridad. Pues en cuanto que la verdad se expresa, resulta públicamente accesible en la oración hablada en tanto que synploké de palabras y significados y representaciones. Así, la figura primaria y única de la verdad fue la síntesis predicativa. Y porque esta caracterización de la verdad sigue entendiéndose aún hoy como lo más obvio del mundo, y porque tal cosa viene a la vez sancionada por la venerable tradición de la filosofía, no se tiene ya ni el más mínimo barrunto de que en esta palabra ἀλήθεια (alétheia) brilló por unos instantes algo bien elemental.

Y así hemos de empezar devolviendo a ese prototérmino su contenido original, pero perdido, o mejor: hemos de empezar sacando propiamente ese contenido a la luz. Sobre la verdad como no-ocultamiento, desocultamiento, a-ocultamiento del ente, como privación y, por así decir, como un tomarle, quitarle o arrebatarle o robarle al ente su ocultamiento, así como (por tanto) sobre la superación del oculta-

miento del ente y la liberación del ente de ese su ocultamiento, puede leerse lo fundamental en «Ser y tiempo» I, págs. 212-230 del original alemán. En ese capítulo de «Ser y tiempo» se hace por primera vez el intento de discutir este sentido de la verdad en su significado fundamental y en todo el alcance que ese concepto tiene. Pero falta por entero todavía una investigación de la historia del concepto de verdad en su sentido radical y original, tanto en lo que se refiere a la historia del concepto de verdad en la filosofía y en la ciencia como también en el sentido del concepto de verdad que concierne a la verdad práctica, a la acción. Pese a lo cual tenemos últimamente una investigación de este tipo, la cual parte también de este planteamiento mío de tipo básico, a saber, la de Rudolf Bultmann, «Estudios sobre el Evangelio de San Juan», en «Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche», 1928, t. 27, págs. 113-163. Lo que Bultmann publica aquí son trabajos preparatorios para un gran comentario al Evangelio de San Juan, que está preparando. Y lo que hace es discutir distintos conceptos básicos, entre otros y en primer lugar el concepto de ἀλήθεια (alétheia). El artículo está dividido en dos partes. Primero se discute el concepto viejotestamentario de verdad y la forma en que (o como) se lo traduce en los Setenta. En este contexto se discuten conceptos afines al de verdad como el de firmeza, fidelidad, fiabilidad, justicia, etc. Todos estos conceptos, frente a los que hasta ahora, no contándose con otro concepto de verdad que con el tradicional, no se sabía muy bien qué hacer, encuentran ahora una primera y adecuada interpretación. Después se trata el concepto de verdad en la tradición judía y en la tradición judeo-cristiana. El estudio de la segunda parte, sobre la ἀλήθεια (alétheia) en la literatura cristiana y en la literatura helenística, es importante no sólo porque por primera vez se intenta articular y sacar a la luz en el contexto de una investigación concreta esta historia del concepto de verdad, sino también porque Bultmann, con la radicalidad y agudeza que le caracterizan, presenta nuevos materiales que él trata con una increíble penetración, de suerte que su estudio es de fundamental importancia para la historia de la ciencia y la historia de la filosofía.

Nosotros retenemos este elemental carácter esencial de la verdad y tratamos en lo que sigue de entender por verdad algo así como desocultamiento, sabiendo muy bien que estamos muy lejos de aprehender adecuadamente ese carácter y mucho menos de entenderlo. Consideraciones posteriores nos ayudarán a ello. Ahora trataremos de proseguir el camino que hemos iniciado, es decir, el de la aclaración del ser-cabe, del *esse apud,* del estar-en, y ello en el grado que nos sea preci-

so para obtener una primera idea suficiente de la esencia de la verdad, suficiente en el sentido de que nos baste para, a la luz de la esencia de la verdad, dar respuesta a la cuestión de la esencia de la ciencia[2].

Ya lo vimos: en nuestro ser cabe las cosas, en nuestro estar cabe las cosas, en nuestro *esse apud* las cosas, éstas nos son manifiestas; y en ese su hacerse manifiestas son ellas mismas las que nos topan, y de suerte que lo hacen (que se muestran) en el todo de un contexto de rationes determinantes, de razones de ser, en el sentido en que más arriba lo hemos explicado[3]. El círculo de tales contextos de rationes determinantes, en el sentido explicado, que fácticamente se entrecruzan entre sí, es decir, la perspectiva de aquello que precisamente se nos vuelve manifiesto, es cambiante y se muda constantemente; cuando decimos tiza, borrador, encerado y aula, nos estamos, en cierto modo, obligando a restringirnos al círculo de este espacio determinado. Pero el aula misma está inmediatamente en el edificio de la Universidad, y este edificio está situado en una plaza de la ciudad, y la ciudad es Friburgo, que está situada en un determinada zona y entorno, y este entorno está bajo un determinado cielo, y es de día o de noche, y el tiempo es bueno o es malo. Todo este contexto, este contexto completo, nos es inmediatamente presente en su estarnos des-oculto cuando decimos que esta tiza está aquí sobre el atril. Todos estos círculos del contexto de ente no tienen límites fijos; no están situados unos junto a otros, sino que los más amplios transparecen en cada caso como un todo a través de los más estrechos y adentro de estos últimos.

Pero con ello queda dicho que siempre nos queda manifiesta una diversidad de ente de varias clases. Todos nosotros nos movemos en ciertos círculos de ente que nos es manifiesto a diario, siendo esos círculos parecidos o iguales por término medio, y en parte incluso los mismos. Pero examinar esto con más detalle no es ahora nuestra tarea, ya que por lo que simplemente nos estamos preguntando es por el hacerse manifiesto el ente en tanto que tal, es decir, por lo que nos estamos preguntando es por el no-ocultamiento, esto es, por el des-ocultamiento del ente. Y ciertamente, a tal fin parece bastar con atenernos a un ejemplo cualquiera, por ejemplo, a que la tiza nos es manifiesta, un sernos manifiesta que hace posible que esta tiza pueda convertirse en objeto de un enunciado. Pero ya hemos visto que no todo ente tiene la forma de ser de una cosa de uso. Real es también el ente que nos topa en su carácter de *res*, en su carácter de cosa ahí delante (las piedras), o que vive (las plantas, los animales), o que se caracteriza por su existir (el hombre). Nos preguntamos, por tanto, ahora por el hacerse manifiestos todos estos entes, que pueden ser bien diversos en lo que se refiere a su forma de ser.

Pero este hacerse manifiesto el ente, ¿no es algo enteramente regular, pese a que los entes que en cada caso se hacen manifiestos puedan tener distintas formas de ser? Así parece. Pues es bien fácil constatar en una misma enumeración continua, y sin necesidad de interrumpir esa enumeración, cómo todos esos entes están ahí: las piedras, los árboles, los perros, los automóviles, los «transeúntes» (hombres). Y precisamente porque todos ellos nos son manifiestos de la misma forma, sobre todos ellos podemos conversar y tratar directamente también de forma parecida, es decir, hacer sobre ellos enunciados verdaderos. Esta posibilidad igual o regular de hacer enunciados acerca de todo ente que se nos presenta es también una prueba de que el hacerse manifiesto el ente, su des-ocultamiento, su verdad, ofrece en todos los casos una forma parecida. (En todos los casos pueden hacerse enunciados verdaderos de forma parecida.)

Pero hace ya tiempo que venimos desconfiando en varios aspectos de todo aquello que, en lo que se refiere a la esencia de la verdad, se siga del enunciado. Y quizá vuelva a ser también aquí la igualdad de estructura, la no diferencia de estructura del hacer un enunciado sobre o del hablar sobre..., lo que también aquí suscite la apariencia de que la verdad sobre el ente sea asimismo indiferente y de un mismo carácter, como si el venir el ente des-oculto en las formas que ello pueda tener no viniese determinado por la forma de ser que en cada caso tiene ese ente.

Y efectivamente, no es sino apariencia el que todo ente que nos resulta accesible nos venga des-oculto en un mismo modo de manifestarse y volverse patente, pero se trata de una apariencia que tiene sus razones. Y porque esta apariencia es bien tozuda e incluso pertenece a la esencia de nuestra exsistencia diaria, el esclarecimiento de las razones y de la posibilidad de ella habrá de exigir prolijas clarificaciones. Pero lo

---

[2] No sólo suficientemente general; pues general es también la idea de verdad del enunciado u oración enunciativa y precisamente ella, pero la generalidad que posee es la seductora generalidad de lo indeterminado. Primero la esencia original, y luego todas las modificaciones y derivaciones esenciales y la forma de derivación de ellas, incluso los retorcimientos y artificiosidades en relación con la «verdad práctica», que no hacen otra cosa que retener la idea de verdad del enunciado o de la oración enunciativa y transferirla a ese campo. La verdad del esperar, del desear, del preguntar y demás, de ninguna manera puede aclararse así.

[3] Esencia de la verdad: hasta ahora hacerse manifiesto lo que está ahí delante. ¿Siempre el mismo hacerse manifiesto el ente?, ¿no se ve afectado el carácter de la verdad por la forma de ser del ente de que se trate?, ¿cómo se relacionan ambas cosas?

que vemos una y otra vez es que el ente sobre el que el enunciado versa, no solamente nos sugiere una determinada idea de verdad, sino que además nos tienta a considerar en cierto modo como de un mismo tipo, es decir, como de una determinada forma de ser, a todo ente sobre el que es posible hacer un enunciado.

Pues bien, el hacerse manifiesto el (la verdad del) ente que nos resulta cotidianamente accesible en esa su diversidad, no es un hacerse manifiesto igual, regular o sin diferencias, sino que es muy diverso, dependiendo de la forma de ser del ente que se muestra. Y precisamente porque primero y por la mayor parte no tenemos en cuenta esa diversidad de ente, precisamente por ello, digo, no tenemos más remedio que detenernos en ella, estudiarla e investigarla. Pues la esencia de la verdad no podremos determinarla orientándonos por el enunciado y por esa su indiferencia, es decir, orientándonos por el carácter nivelado y nivelador que el enunciado ofrece.

§ 13. La forma de ser de algo y el hacerse manifiesto algo. Distintas formas de ser del ente

La diversidad de la verdad del ente que se vuelve manifiesto en esa verdad sólo podremos aclararla caracterizando más detenidamente las distintas formas de ser del ente y mostrando cómo esas distintas formas de ser exigen su propio modo de verdad. Pero para eso no sólo sería necesaria una interpretación de las distintas formas de ser (es decir, de lo que hemos llamado «estar algo ahí delante» como en el caso de las piedras, «vida» como en el caso de las plantas o de los animales, «existir» o «*Existenz*» en el caso del hombre, «darse» en el caso de cosas tales como los números o el espacio), sino a la vez una comprensión suficientemente desarrollada de la esencia de la verdad, a fin de ver cómo ésta se modifica por, y conforme a, las distintas clases de ser.

Para desarrollar tales consideraciones carecemos ahora de casi todo. De modo que habremos de buscar algún remedio. Habrá de bastar una primera caracterización, la cual no se referirá a todas las distintas formas de ser, a fin de familiarizarnos con algunas diferencias por lo menos a grandes rasgos. Nuestro tema inmediato va a ser pues: formas de ser y su diversidad, considerando sólo las dos formas extremas, es decir, la forma de ser que representa el ser alguna cosa en el sentido de *res*, de algo ahí delante, y la forma de ser que representa la *Existenz*, el existir, la cual es propia del hombre. Por el momento vamos a dejar, pues, de lado, el problema de la verdad (cfr. abajo págs. 116 y ss).

El ente, como hemos visto, está siempre dentro de un contexto, y en este contexto se pone precisamente de manifiesto algo de la forma de ser del ente correspondiente: el venir dejado ser algo (es decir, el hacérsenos manifiesto algo) desde la ratio desde la que damos cuenta de él; esa ratio es su servir-para (para escribir en el encerado en el caso de la tiza); cosas de uso, aquello que está a mano, lo a mano; todo esto por lo que se refiere a una determinada forma de ser, la forma de ser algo una cosa de uso, la de ser algo un algo a mano, la forma de ser de lo a mano*. Con ello queda dicho que la diversidad del ente que nos es manifiesto no es un simple aparecer ahí por igual las cosas unas junto a otras, siendo esas cosas piedras, plantas, animales, hombres, etc. Si todos estos entes, en cuanto que están en el espacio, aparecen ya unos junto a otros, o unos delante de otros, o unos detrás otros, o unos sobre otros, este aparecer unos junto a otros aparentemente igual es diverso en lo que se refiere a cada ente y, por cierto, no sólo en un sentido espacial.

Vamos a tratar de ver con más precisión este quedar unos junto a otros los entes que, en su diversidad, nos son manifiestos a diario, entre los que nos movemos, y entre los que, por tanto, figuramos. Elegimos para ello dos formas extremas de ser de los entes que pueden quedar unos junto a otros, a saber: la forma de ser que representa el quedar algo ahí delante como una *res*, como una cosa y lo que hemos denominado *Existenz*, existir, como forma de ser de la exsistencia o *Dasein* humano. Entre la diversidad de entes entre los que nosotros mismos figuramos se encuentran entes que tienen la misma forma de ser que nosotros, es decir, que son exsistencia, *Dasein*, y entes que son de una forma de ser distinta. De ello se sigue la dicotomía de que todos los entes que encontramos y entre los que nosotros mismos figuramos, o son entes que son del tipo de la exsistencia o ser-ahí o *Dasein*, o son entes que no son de esa forma de ser.

Los entes que tienen nuestra misma forma de ser, pero que, sin embargo, no somos nosotros mismos, o no soy yo mismo, sino que es en cada caso el otro, otra exsistencia, la exsistencia de otros, no es algo que simplemente esté ahí delante junto a nosotros, y entre ambos quizá algunas otras cosas, sino que esa otra exsistencia, ese otro ser-ahí, ese otro *Dasein*, es ahí con nosotros, co-es-ahí, es co-exsistencia, es *Mit-dasein;* nosotros mismos, es decir, somos nosotros mismos los que venimos determinados y definidos por un con-ser, por un *Mit-sein* con los otros.

---

* N. del T.: Epígrafes sin desarrollar; esta situación se repetirá a menudo a lo largo del curso; véase epílogo del editor alemán.

Exsistencia y exsistencia, *Dasein* y *Dasein* son un uno-con-otro, es decir, un *mit-einander**, un con-ser con otros, un con-ser unos con otros.

Pero, ¿es que el encerado y la tiza no son igualmente a la vez tan reales como nosotros, es que están separados, es que no están también con nosotros, es que no son ahí o no están ahí con nosotros al mismo tiempo que nosotros, y no están ahí todas esas cosas juntas unas con otras y con nosotros, y nosotros con esas cosas? No, hablando en rigor no puede decirse de ellas que estén unas con otras, aun cuando hemos de conceder que al mismo tiempo que nuestra exsistencia o *Dasein*, al mismo tiempo que nuestro *Dasein* o ser-ahí, figuran también ahí delante, están también ahí presentes el borrador y la tiza. Pero nunca un ente que tiene la forma de ser de algo que está ahí delante, que tiene la forma de ser de una *res*, puede ser ahí con nosotros, puede exsistir con nosotros, por cuanto que no le conviene (no tiene) la forma de ser de la exsistencia o *Dasein* o ser-ahí. Sólo lo que tiene la forma de ser de la exsistencia, Dasein o ser-ahí, puede también co-ser-ahí, puede también *Mit-da-sein,* puede también co-exsistir. Co-ser-ahí, con-ser-ahí, no significa solamente: ser también al mismo tiempo, sólo que justamente qua *Dasein,* exsistencia, o ser-ahí, sino que es precisamente la forma de ser de la exsistencia o *Dasein* la que empieza traduciendo en ese «co-», es decir, en ese *mit,* el sentido que ese «co-» o ese «mit» propiamente tienen. Ese «co-» hay que entenderlo como participación, siendo el extrañamiento o extrañeza o mutua extrañeza en tanto que ausencia de participación sólo una modificación de la participación. El «co-» tiene, pues, un sentido completamente determinado y no dice simplemente «junto» o «junto a», ni tampoco el ser juntamente entes que tienen la misma forma de ser. «Co-», *«mit-»,* es una forma propia de ser.

Realidad simultánea, es decir, el que determinados entes sean simultáneamente reales, no significa todavía necesariamente ser unos *con* otros, no significa todavía conser, *mitsein.* La tiza y el borrador, y también el hombre y la tiza, pueden ser simultáneamente reales. Pero de estos dos últimos no podemos decir que sean el uno con el otro, sino que uno con otro sólo son hombre y hombre. Distinguimos, pues, en términos totalmente generales entre el ser simultáneamente reales los entes, o el ser simultáneamente reales determinados entes; o el ser simultáneamente reales entes, lo cual nada dice todavía en absoluto acerca de la forma y manera del ser juntos, y el ser simultáneamente reales entes que tienen la misma forma de ser. Si se trata de entes que

* N. del T.: Sobre la traducción de este término véase «Epílogo del traductor», página 465 y ss.

tienen la forma de ser de lo que venimos caracterizando como *res,* es decir, como un estar algo ahí delante, entonces para referirnos a su ser-simultáneamente-reales, hablamos de un estar-juntos-ahí-delante. Pero si ese ser simultáneamente reales determinados entes tiene la forma de ser de lo que llamamos exsistencia o ser-ahí o Dasein, entonces hablamos de ser-uno-con-otro o ser-unos-con-otros, en alemán *Miteinander.*

Y por lo que nos preguntábamos es por la diferencia del ser unos junto a otros en el sentido del estar juntas ahí delante las res, las cosas, y el estar unos junto a otros en el sentido del ser-unos-con-otros los hombres, del conser la exsistencia con otras exsistencias.

a) *Estar juntas ahí delante las cosas vs. ser unos con otros los hombres*

Consideremos el sencillo ejemplo de dos bloques de piedra que se encuentran en la falda de una montaña. Podemos decir que están juntos, pero no que estén ahí delante el uno con el otro. En cambio, de dos excursionistas que se cruzan en la falda del monte, sí podemos decir que son el uno con el otro. La diferencia es fácil de entender. Dos rocas son dos cuerpos materiales, y dos excursionistas son seres vivos, y además racionales, que con ayuda de su razón pueden aprehenderse mutuamente. Los hombres están también ahí delante los unos junto a los otros. Pero aparte de eso, tienen conciencia de estar el uno junto con el otro, o los unos junto con los otros. El uno aprehende al otro. De modo que en definitiva el ser-con-otros, el ser-con-otro, el uno-con-otro, o el unos-con-otros, el *Miteinander,* no sería otra cosa que un estar ahí delante unos junto a otros, un haber ahí delante dos cosas juntas, sólo que dotadas de conciencia.

Esta caracterización de la diferencia entre el estar ahí delante unos junto a otros y el ser unos con otros resulta convincente a primera vista y tiene la apariencia de ser correcta. Y desde luego acierta con algo, pues pone el dedo en una diversidad: los bloques de piedra no es solamente que carezcan de conciencia, como si hubiesen perdido la conciencia y por eso no pudieran hacer uso de su conciencia, sino que son entes que esencialmente no tienen conciencia. Entre ellos puede darse ciertamente una mutua influencia, pero les está absolutamente vedado el convertir ese estar-juntos en un estar-juntos que mutuamente pueda aprehenderse o que puedan aprehender mutuamente. Y los dos hombres, los dos excursionistas, en tanto que seres racionales, sí que son capaces de tal aprehensión. Pero, ¿es que es acaso mediante ese mutuo aprehenderse como el estar-juntos se convierte en un ser-unos-con-otros, o en un ser-uno-con-el-otro, o en un con-ser cada uno con el

otro? Supongamos que los dos excursionistas, tras un recodo de la vereda por la que van, se encuentran con un inesperado panorama de unas montañas, de suerte que ambos se sienten súbitamente emocionados y se limitan a permanecer en silencio el uno junto al otro. En tal caso no hay ni rastro de algo así como un mutuo aprehenderse, cada uno está absorbido por el maravilloso panorama que se les ofrece. ¿Es que ahora se han quedado no más que el uno junto al otro como los dos bloques de piedra o, precisamente en este momento, precisamente en este instante, está el uno con el otro, co-está o co-es uno con el otro, y, por cierto, de una manera como no podrían estarlo si simplemente se limitaran a charlar despreocupadamente, o incluso se pusieran a aprehenderse mutuamente, es decir, a mirarse y a analizarse mutuamente husmeándose y olisqueándose sus mutuos complejos?

Pero si resulta que en ese quedar emocionados ante la súbita vista de las montañas, en el que de ninguna manera puede hablarse de un mutuo aprehenderse, se encierra, sin embargo, un ser-el-uno-con-el-otro, entonces no puede decirse que el ser-unos-con-otros venga constituido por el mutuo aprehenderse. Y esto será tanto menos el caso cuanto que más bien ocurre al revés, es decir, que el mutuo aprenderse de exsistencia y exsistencia presupone el ser la una con la otra. El mutuo aprehenderse se funda en el ser-unos-con-otros, en el uno-con-otro o unos-con-otros, el mutuo aprehenderse se funda en el *Mit-einander* y no al revés.

El ser-unos-con-otros significa, pues, algo más; significa, pues, algo distinto que: dos hombres se presentan simultáneamente o figuran simultáneamente o aparecen simultáneamente en alguna parte. Hasta ahora hemos obtenido negativamente: 1) El ser-unos-con-otros no es un ser-también-a-la-vez, sólo que dándose la circunstancia de que ese ser sea lo que precisamente llamamos exsistencia o *Dasein.* 2) El ser-unos-con-otros tampoco es un figurar entes ahí delante juntos, de suerte que los entes que figuran ahí delante juntos tengan además un mutuo conocimiento de sí, es decir, no es un ser-también-a-la-vez sólo que acompañado de conciencia.

Pero entonces, ¿en qué radica positivamente la esencia del ser-unos-con-otros? Acabamos de decir que el mutuo aprehenderse presuponía ya el ser-unos-con-otros, es decir, que el mutuo aprehenderse empieza siendo posible sobre la base del ser-unos-con-otros o del ser-uno-con-otro, del *Mit-einander*, es decir, del uno-con-otro, o del unos-con-otros. Esto suena a trivialidad, a no decir nada, pues para que dos puedan aprehenderse mutuamente es, ciertamente, necesario que cada uno de los dos esté o sea realmente ahí. Pero, ¿es esto lo que queremos decir cuando decimos que el ser-unos-con-otros es condición para el mutuo

aprehenderse? En absoluto. La condición de que los dos hombres tienen que ser reales a fin de poderse aprehender mutuamente como reales, es algo que no necesita ninguna discusión. No nos preguntamos por lo que ha de ser real para que alguna otra cosa se realice, sino por lo que tiene que ser posible para que otra cosa resulte posible, es decir, nos preguntamos por lo que ha de ser posible para que otra cosa se posibilite a sí misma a su vez. Para que sea posible algo así como un mutuo aprehenderse, tiene que ser antes posible un ser-unos-con-otros. Sólo sobre la base de esa posibilidad del ser-unos-con-otros se da la posibilidad (derivada) de un mutuo aprehenderse exsistencia y exsistencia, *Dasein* y *Dasein.*

Pues bien, ya hemos visto en otro contexto cómo todo aprehender algo presupone el ser manifiesto ese algo. Pero en ese momento se trataba de la aprehensión de algo que está ahí delante. Ahora se trata de la aprehensión de la exsistencia. La exsistencia tiene que ser manifiesta de antemano (con anterioridad) a la otra exsistencia para que sea posible un mutuo aprehenderse. Pero este ser manifiesta una exsistencia a la otra exsistencia, ¿acierta de verdad con la esencia del ser-unos-con-otros, o no sucederá que esencialmente no pertenece en absoluto al ser-unos-con-otros? En todo caso tenemos que intentar discutir o poner en su sitio el ser-unos-con-otros orientándonos por este ser manifiestos o sernos manifiestos los unos a los otros.

Si el ser manifiestos o sernos manifiestos los unos a los otros no coincide con el mutuo aprehenderse, entonces hay que excluir de antemano todas las formas del aprehenderse, como insuficientes para la clarificación del ser-unos-con-otros. El ser manifiestos los unos a los otros no consiste, pues, en que yo conozca al otro (ni a la inversa, el otro a mí) en lo que suele entenderse por su (por mi) vida interior, que yo sepa lo que pasa dentro de él, qué clase de disposiciones y peculiaridades tiene o incluso qué voladuras o «pájaros» («comeduras de coco») le rondan por la cabeza; y tampoco consiste en aprehender su forma de ser externa ni su comportamiento externo, es decir, la manera como externamente se conduce. Si el ser manifiestos los unos a los otros ha de contener una indicación sobre la esencia del ser unos con otros, entonces esa indicación habremos de encontrarla al cabo allí donde constatamos tal ser-el-uno-con-el-otro, por ejemplo, en el sentirse arrebatados ambos excursionistas por la panorámica que se les ofrece. Pues lo que se produce y domina en tal caso es un mutuo no-aprehenderse y, sin embargo, un peculiar ser-el-uno-con-el-otro o estar el uno con el otro. El «con» denota comunidad. Lo común radica precisamente en el sentirse el uno arrebatado igual que el otro, es decir, en

que de ambos (pero en común) puede decirse (o vale) algo igual. El uno se comporta lo mismo que el otro. ¿Consiste entonces el ser-el-uno-con-el-otro de ambos en que ambos se comportan de la misma manera o pueden comportarse de la misma manera? Pero eso podría decirse también de las dos rocas, lo que en una de ellas es posible también podría producirse en la otra. Más aún, esas dos rocas se parecen mucho más entre sí (en la forma en que son lo que son) que lo que pueden parecerse dos hombres. Y, sin embargo, esas dos rocas, aunque sean de manera igual, no son en absoluto la una con la otra.

b) *Ser-unos-con-otros: el haberse o comportarse de varios acerca de lo mismo*

Pero en el caso de los dos hombres se trata de un comportamiento igual respecto a las cosas, como por ejemplo respecto a la vista de la montaña. Ser-unos-con-otros, ser-uno-con-otro, es decir, ser de forma igual, significando «ser», comportarse respecto a, o [como puede decirse en castellano] haberse-acerca-de. Ser-unos-con-otros significa comportarse de la misma forma respecto a, haberse de la misma forma acerca de. Pero, ¿es que hay tal cosa, es que hay el que los hombres se comporten de forma igual respecto a algo?

Tomemos nuestro ejemplo de siempre: todos ejecutamos ahora —unos con otros— mirando a esta tiza el enunciado: «la tiza es blanca». Este enunciado se funda en nuestro ser-cabe esto que tengo aquí delante. Pero este nuestro ser cabe la tiza no es nunca igual ni siquiera en cada dos de todos nosotros. Pues aun prescindiendo de todo lo demás, basta tener presente la orientación espacial en la que cada uno nos encontramos respecto a la tiza, para poder decir que cada ser cabe la tiza, que cada *esse apud* la tiza de cada uno de nosotros es distinto. Más aún, no sólo resulta que fácticamente cada ser-cabe de cada uno de nosotros no es igual, sino que tampoco puede ser nunca igual sin diferencias, ni fácticamente ni tampoco esencialmente. Pero la diversidad de orientaciones espaciales podría remediarse; cada existencia podría, por ejemplo, ponerse en mi lugar y tener desde aquí la tiza ante sí. Ciertamente, cada uno de nosotros puede ocupar el lugar del otro, pero nunca al mismo tiempo. El punto temporal sería necesariamente diverso, y cuando es el mismo, entonces es el lugar el que necesariamente tiene que ser necesariamente distinto.

Es decir, no hay ningún ser-cabe, no hay ningún *esse apud* y, correspondientemente, no hay ningún comportamiento que sea igual. Si ser-

unos-con-otros, o ser-uno-con-otro, significase tanto como comportarse de forma igual respecto a una cosa, entonces no habría ser-unos-con-otros. Y, sin embargo, decimos con toda razón, y sabiendo muy bien lo que decimos, es decir, en un sentido bien inteligible, que todos nosotros, «los unos con los otros» nos comportamos respecto a la tiza. Por tanto, lo igual es, no nuestro comportamiento-respecto-a, no nuestro habernos-acerca-de, sino que lo que es igual es aquello respecto a lo que nos comportamos. Pero, ¿es que de verdad vemos todos la misma tiza?, ¿es que los que están sentados en el último banco ven una tiza igual a la que yo veo? Por supuesto que no. Los que están sentados en el último banco estarán de acuerdo conmigo y dirán naturalmente que no, aunque sólo sea porque para quienes miran la tiza desde el último banco, lo que ellos ven en la parte anterior de la tiza, es lo que a mí, a la inversa, me queda en su parte posterior. Lo que vemos en la tiza y, por tanto, aquello respecto a lo que nos comportamos, es, pues, también distinto, pero digo aún más: los que están sentados en el último banco en su ser-cabe la tiza que está aquí delante no solamente no ven de hecho una tiza igual a la que yo veo, y ello no sólo porque lo que vemos ofrezca de hecho diferencias, sino porque en el caso presente tal cosa queda excluida por principio. Y es que para que alguien que está sentado detrás pueda ver una tiza *igual a* la que yo veo, para eso tendría que haber por lo menos *dos* tizas. Pues la igualdad, el ser-igual-a, presupone esencialmente pluralidad. Cada uno de nosotros, pues, no es que vea una tiza igual, es decir, no es que vea la misma tiza porque sea igual y se la vea igual, sino que todos unos con otros vemos la misma. Mismidad e igualdad son dos cosas distintas.

Estamos en la pregunta por la esencia de la verdad. La verdad empezó dándosenos en su determinación general como des-ocultamiento del ente. Conviene, pues, al ente de alguna manera que todavía habrá que determinar. Pero de ello se sigue que presumiblemente la verdad de alguna manera vendrá determinada por el ente mismo. Ahora bien, sabemos que el ente es distinto conforme a sus diferentes formas de ser. Ello suscita la cuestión de si al cabo la verdad no se modificará también esencialmente conforme a la forma de ser de aquello de lo cual ella es el des-ocultamiento o desvelamiento [esto último en alemán: *Enthülltheit]*. Se nos plantea así la tarea de empezar haciendo comprensible en qué forma (o de qué forma) el ente es diverso respecto a su forma de ser para extraer de ahí cómo sobre la base de estas distintas formas de ser cambia también la verdad del ente.

Para mostrar la diversidad del ente hemos escogido dos casos extremos: el estar ahí delante las cosas, es decir, la *Vorhandenheit* de las co-

sas, y la *Existenz* o el existir del hombre. Si entendemos esto en el sentido de la tradición, tenemos, por un lado —conectando con la formulación de Descartes— la *res extensa,* las cosas corporales y extensas, y, por otro, la *res cogitans,* la cosa pensante, o, como dice Husserl, la realidad, es decir, la *Realität,* la *realitas,* es decir, la realidad de todos los objetos, por un lado, y la conciencia, por otro, una separación que, según él, es la separación o división categorial más fundamental de todas, una separación que también es central para Kant y para todo el idealismo alemán. No vamos a detenernos más en el transfondo histórico de esta diferencia entre las cosas que están ahí delante, entre las cosas en el sentido de *res,* de cosa ahí, y la *Existenz,* el exsistir, es decir, de esta diferencia entre las cosas y los hombres, sino que basándonos en el análisis de los fenómenos vamos a tratar de hacer visibles ciertas diferencias en la forma de ser de lo que está ahí delante, de las cosas, de la *res,* y de lo existente, del hombre.

Nos preguntábamos por el ser unas junto a otras las cosas que están ahí delante, y el ser unos junto a otros los hombres. A lo segundo lo llamábamos el ser-unos-con-otros [en alemán *Mit-einander-sein].* Pues bien, reanudando ahora nuestra anterior tentativa de determinar o aclarar el ser-unos-con-otros, podemos decir: ese ser-unos-con-otros no radica en que nos comportemos de forma igual respecto a algo, ni tampoco en que aquello respecto a lo que en cada caso nos comportamos sea igual. Sino que el ser-unos-con-otros quiere decir ahora en todo caso que varios se comportan de distinta manera respecto a lo mismo. El comportamiento respecto a lo mismo no excluye sino que incluye que el comportamiento sea distinto. Pero, ¿es que no somos también unos con otros, no estamos también unos con otros, cuando uno se comporta respecto a la tiza, el otro respecto al encerado y el otro respecto a su libreta, y otro en lo que quizá está pensando es en los esquíes que tiene en su casa? Del último tenderíamos quizás a decir que está ausente aun cuando siga sentado en el banco.

Podemos comportarnos, pues, respecto a cosas distintas y en tal comportarnos, sin embargo, seguir siendo unos con otros. Y, sin embargo, hay algo que enseguida nos llama la atención: suponiendo que cada uno de nosotros se ocupase ahora de una cosa distinta, se ocupase con un objeto distinto de los que hay en este aula, entonces estaríamos, ciertamente, juntos en esta sala pero propiamente no estaríamos unos con otros; existiríamos, por así decir, esto es, nos caracterizaríamos todos por un existir, no en la forma de unos con otros, sino en la forma de cada uno yéndose de los demás, surgiría o se produciría algo así como un privativo no-unos-con-otros. Y, ¿no radicaría esto en última instancia en la diversidad de los objetos de los que cada uno anda ocupado? Supongamos el caso en el que los dos excursionistas mencionados más arriba llegan por la tarde a una cabaña; el uno parte leña, el otro pela patatas. En este caso diríamos sin dudar: ambos están el uno con el otro, y ello no sólo porque cada uno esté en la proximidad del otro. Están el uno con el otro porque, aun cuando se ocupan de cosas distintas, ambos andan ocupados con vistas a lo mismo, es decir, a la preparación de la cena y a cuidarse de todo lo demás a lo que hay que proveer durante la estancia en la cabaña; tal intención dirigida a lo mismo, puesta en lo mismo, el estar ocupado con vistas a lo mismo, pertenece a la esencia de la exsistencia o *Dasein.*

Pues bien, si también en nuestro caso tenemos presente que cada uno de quienes están en este aula está dirigido u orientado hacia un objeto cualquiera, pero hacia un objeto distinto en cada uno de los casos, entonces en cierto modo existimos, es decir, nos caracterizamos por un existir no unos con otros, sino cada uno partiendo o separándose de los demás. Pero si suponemos que este estar orientado de cada uno a un objeto distinto consistiese en la tarea única o común de describir este aula, entonces mediante la mismidad de esa tarea el ser-unos-con-otros o estar-unos-con-otros sería más genuino o más propiamente dicho que antes. Tal comportamiento de varios respecto a lo mismo, tal haberse de varios acerca de lo mismo, es una forma de anunciarse, de mostrarse, de trasparecer el ser-unos-con-otros; quizá sea una forma que necesariamente pertenece al ser-unos-con-otros de los hombres.

Y efectivamente, para el ser-unos-con-otros es esencial tal intención dirigida a lo mismo o puesta en lo mismo.

c) *Mismidad*

Lo que se ha mostrado es lo siguiente: la mismidad [en alemán *Selbigkeit]* de aquello respecto a lo que nos comportamos unos con otros desempeña para ese ser-unos-con-otros un determinado papel. ¿Cuál? Eso es oscuro; incluso no está claro qué es lo que se quiere decir aquí con mismidad. Evidentemente, es menester una más precisa determinación o definición si queremos hacer comprensible en qué medida puede preguntarse con razón: ¿en qué sentido nos comportamos respecto a lo mismo y qué significa aquí lo mismo? Para la mismidad se dispone del término identidad [en alemán *Identität].* E identidad parece ser la cosa más sencilla del mundo. Algo es idéntico a sí mismo, eso

podemos decirlo de todos los objetos. Y, sin embargo, la idea que tenemos acerca de algo tan supuestamente simple como es la identidad no alcanza en absoluto a suministrarnos claridad acerca de qué es lo que queremos decir cuando decimos que varios se comportan respecto a lo mismo de modo que ese comportamiento sea un ser-unos-con-otros. Tenemos, por tanto, que tratar de convencernos en concreto y gradualmente de que ese concepto corriente de identidad no basta aquí en absoluto, es decir, tenemos que comprobar el alcance conceptual de los distintos conceptos de identidad con vistas precisamente al fenómeno que aquí estamos tratando, a saber, el ser-unos-con-otros en tanto que un comportamiento respecto a lo mismo, o un haberse acerca de lo mismo.

Aquello respecto de lo que nos comportamos, aquello acerca de lo que nos habemos, aquello en lo que estamos, es para nosotros lo mismo. Esto puede significar: aquello respecto a lo que nos comportamos no cambia en tanto que ente. Pero, ¿es que para que algo sea lo mismo tiene que excluir de sí todo cambio? De ninguna manera. Todo lo mudable y todo lo que de hecho está cambiando sólo es mudable y sólo está cambiando en la medida en que ello, lo mismo, se vuelve de otra manera. Si no permaneciera lo mismo, si no siguiera siendo lo mismo, entonces nunca podríamos decir que ha cambiado, sino que tendríamos que decir: su lugar lo ha ocupado otro. No tendríamos ningún cambio de este ente, sino el intercambio o cambio o sustitución de este ente por un otro. Pero también en ese proceso de intercambio o sustitución de uno por otro, el uno y el otro seguirían siendo idénticos a sí mismos. La mismidad no significa, pues, sencillamente ausencia de cambio. Pues nos comportamos también respecto a lo mismo cuando vemos pasar un coche, cuando vemos, pues, algo ahí delante que en cada instante está cambiando de lugar. El cambio —por ejemplo, el de un coche que pasa— no excluye identidad, sino que la incluye. El cambio implica siempre algo permanente, algo idéntico que se mantiene o queda.

Pero, ¿qué significa entonces que nos comportamos respecto a lo mismo, o que nos habemos acerca de lo mismo, de suerte que es en tal comportamiento o haberse donde habría de anunciarse o manifestarse o trasparecer algo así como el ser-unos-con-otros o el estar-unos-con-otros? No significa ciertamente: nos comportamos respecto a algo que no cambia. Algo mismo, respecto a lo que nos comportamos de suerte que tal comportamiento sea un ser-unos-con-otros cabe ello, es decir, un *esse* unos con otros *apud* ello, puede estar en movimiento o en reposo, o puede que incluso quede fuera de ambas posibilidades,

como ocurre, por ejemplo, con el número 5, que no se mueve y que no es que no se mueva porque esté en reposo; pues tampoco puede estar en reposo; en reposo sólo puede estar lo que se mueve. El reposo es, digamos, un modo de movimiento. Nuestro estar cabe la tiza, nuestro ser *apud* la tiza, nuestro *esse apud* la tiza, nuestro ser cabe la tiza es un ser cabe algo que está en reposo, es decir, hablando en términos de principio, es un ser cabe algo que está en movimiento. Este reposo de las cosas no es tan sin importancia como pudiera parecer.

De paso hemos visto ya también cómo nos comportamos respecto a lo mismo aun cuando cada uno vea de distinto modo eso mismo. La mismidad no excluye el cambio y tampoco la diferencia. La diversidad de aspectos que esta tiza nos ofrece a cada uno de nosotros no es algo que represente impedimento alguno. ¿Cómo habría de representarlo si al cabo es precisamente la diversidad de los aspectos que la tiza ofrece la que contribuye a que veamos realmente unos con otros la tiza misma, es decir, la misma tiza?

Supongamos por un instante que las cosas que tenemos en torno a nosotros, todos nosotros las viésemos o las oyésemos, o tuviésemos experiencia de ellas, por vía de que esas cosas nos ofreciesen a todos un aspecto completamente igual. Esto daría lugar a un mundo realmente fantástico, que al cabo no sería mundo ninguno. Esta ficción de que todas las cosas se ofreciesen a todos de la misma forma es lo que se encierra en la idea kantiana de *cosa en sí*. La cosa en sí sólo está pensada como objeto de un conocimiento absoluto, del conocimiento de Dios, que no ve las cosas mediante ninguna relatividad, mediante perspectiva alguna. En virtud de tal suposición de una cosa en sí habría que decir consecuentemente que para Dios no hay algo así como un mundo. Más tarde, cuando analicemos el concepto de mundo, entraremos con más detalle en esta idea que Kant no pensó hasta el final. Ahora limitémonos a constatar que la diversidad de aspectos, que los muy varios y distintos aspectos en que las cosas se nos ofrecen, no es impedimento alguno, sino que precisamente tal diversidad quizá tenga una función esencial.

Pero si no tomamos en consideración tal diversidad en la aprehensión de las cosas, es decir, si prescindimos por el momento de ella, si no la tomamos en cuenta, sino que todos en común, a través de esa diversidad de aspectos, nos comportamos respecto a la misma cosa, ¿respecto a qué nos estamos comportando entonces? Pero nosotros no estamos prescindiendo de tal diversidad de aspectos; porque en primer lugar no sabemos nada de tal prescindir, es decir, no sabemos nada de tal abstracción y, en segundo lugar, no estamos comparando (cada uno

de nosotros) los aspectos en los que las cosas se nos ofrecen con los aspectos con que se ofrecen a cada uno de los demás. Pero, ¿que sería lo que quedase después de prescindir de, o de sustraer, los distintos aspectos? Cabría decir: se trataría precisamente de la tiza en sí misma. Puede ser que en un determinado tipo de consideración de la naturaleza —por ejemplo, en la consideración teorética que caracteriza a la Física o a la Química— pudiéramos tomar en tales términos la tiza como ejemplo de una cosa material. Pero esa tiza no sería ya la tiza a la que nos estamos refiriendo unos con otros; pues esa tiza, es decir, la tiza a la que aquí nos estamos refiriendo, se nos ofrece más bien como la misma cosa de uso con la que escribimos en el encerado. Qué sea esa tiza como cosa material no es algo que nos importe demasiado, y ello aun prescindiendo de que eso que supuestamente permanecería igual después de prescindir de todos los aspectos, eso que caracteriza a la cosa material como *res* o *substantia*, es algo que quizá, o incluso con suma probabilidad, cambia en cada instante, pues se encuentra sometido a un continuo desplazamiento de las partículas elementales que componen la cosa. Lo mismo no es, pues, esta substancia material en el sentido de la ciencia física. Y así parece como si todas nuestras preguntas por la mismidad de lo mismo respecto a lo que nos comportamos unos con otros viniesen a dar todas en un abismo.

¿Qué nos queda entonces que pudiésemos entender como mismidad y como comportamiento respecto a lo mismo o acerca de lo mismo? ¿Aprehendemos quizá lo mismo en tanto que lo mismo en este nuestro común estar cabe la tiza, en este nuestro común ser cabe ella? Ciertamente, estamos cabe la misma tiza, pero no la aprehendemos como la misma, pues no estamos atendiendo a ella precisamente en su mismidad, no estamos orientados a ella en su mismidad, es decir, no estamos orientados a esa su mismidad, ni incluso a la mismidad en general, es decir, ni incluso a la mismidad misma. ¿Podríamos acaso decir que lo que estamos aprehendiendo en tanto que aquello a que nos estamos refiriendo, es decir, en tanto que aquello en que estamos pensando, es el hecho de que la tiza sea idéntica a sí misma? Yo creo que al hablar de mismidad en el sentido en que lo estamos haciendo al decir que nos comportamos respecto a lo mismo, tampoco nos estamos refiriendo a la identidad de la cosa, al hecho de que la tiza sea idéntica a sí misma.

Estamos oyendo y hemos oído ya tantas cosas acerca de esta enigmática mismidad que todo se nos vuelve confuso sin que, además, a todo ello logremos arrancarle la menor información acerca del ser-unos-con-otros. Pero todo este embrollo, todo este lío, tenía como intención básica mostrar que tales conceptos, aparentemente naturales y obvios, como es el de mismidad, no bastan, son insuficientes. Pues aparentemente no hemos cosechado de nuevo sino puros resultados negativos:

1) Lo mismo [en alemán *Selbiges]* no significa ni lo sin cambios, ni lo que no cambia, es decir, no significa ausencia de cambio.

2) Lo mismo no significa algo que se mantenga permanente en la diversidad de los aspectos que ofrece, es decir, no significa la permanencia de una substancia.

3) Lo mismo tampoco significa la identidad *[Identität]* formal del ente consigo mismo.

Con esto hemos agotado los principales conceptos de mismidad. Y todo parece indicar que mientras nos basemos en esos conceptos no daremos ni un paso adelante, más aún, que la mismidad es aquí algo original.

Porque cuanto más son las vías por las que tratamos de averiguar qué es lo que pueda significar mismidad en el ser o estar unos con otros cabe lo mismo, tanto más parece que nos alejamos de lo que queremos aclarar. Y, sin embargo, un resultado. Resumiendo todos los resultados negativos vemos lo siguiente: cuando hablamos de mismidad en el sentido en que lo estamos haciendo no se trata de una mismidad que simple y primariamente convenga a (o sea propia de) el ente atendiendo a él mismo.

Hemos partido de la constatación de que no veíamos distintas tizas, sino una y la misma. Este nuestro ser todos cabe una y la misma tiza pone de manifiesto un ser-unos-con-otros. Estamos cabe lo mismo, estamos en lo mismo; la tiza es enteramente la misma para todos, y no solamente es igual en cada caso sino que es la misma para cada uno de nosotros. De ello se sigue que hablamos de una mismidad que es relativa en nosotros. Al cabo esta relación a nosotros pertenece a la esencia de esta mismidad. No es cuestión de entrar aquí en el problema de en qué medida y por qué a cada mismidad e identidad pertenece un carácter de relación. Que algo similar se encierra en la mismidad formal y vacía de algo consigo mismo, sería fácil de mostrarlo; esta identidad es un carácter de relación de algo consigo mismo, es decir, esa identidad es el carácter de relación de algo consigo mismo o un carácter de la relación de algo consigo mismo.

La mismidad de algo quiere, pues, decir: relación de algo consigo mismo. Pero esto sólo es una primera versión de la identidad. Pues con tal idea de mismidad no llegamos muy lejos, y, desde luego, no llegaríamos a entrar en el fenómeno que aquí nos ocupa. Mismidad es una

relación que, por su propio sentido, está vuelta sobre aquello que en ella es lo mismo, una relación, por tanto, que no nos aparta ni nos lleva fuera del algo de que se trate, sino que precisamente nos devuelve siempre a él mismo.

Pues bien, lo que tenemos entre manos es lo siguiente: aquí hay algo mismo que lo llamamos así no porque sea idéntico a sí mismo, que quizá también lo es, sino porque es el mismo para muchos, porque es él mismo para muchos, este trozo de tiza. Y es ahora cuando por fin parece desatarse el nudo. Pues esta relación a muchos es precisamente la relación del aprehender, del aprehender algo, del captar algo. Esta relación del aprehender no pertenece a la esencia de esa mismidad, sino que algo idéntico es aprehendido por varios o por muchos. Con lo cual, a lo que llegamos es al concepto habitual de mismidad, solamente que no es cada cual por separado quien había de reflexionar sobre él, sino que cada uno de los varios o muchos tendría que tener en cuenta que son varios o muchos los que aprehenden eso idéntico o algo idéntico. Y ahora podemos, por tanto, decir que la mismidad muy bien puede ser una determinación del objeto mismo, sólo que este ente idéntico a sí mismo está además en la relación del ser aprehendido, es decir, está además en la relación de que varios lo aprehenden. Esta relación convierte al ente que está ahí delante precisamente en relativo a varios otros entes que son del tipo de la exsistencia o ser-ahí o *Dasein*. En definitiva tendríamos, pues, lo siguiente: hablamos de «el mismo» o de «mismidad» (en el sentido en que nos venimos preguntando por ello) en relación con el ente que es idéntico a sí mismo y que como tal cosa idéntica cae además en una relación de aprehensión para varios, es decir, puede ser aprehendido por varios.

d) *Lo mismo en tanto que común*

Pero resulta que cuando varios aprehenden algo idéntico no es eso en absoluto lo que tenemos delante de nosotros como el fenómeno que hay que aclarar. Lo primero ocurre constantemente: alguien ve en Berlín un automóvil y un campesino ve en la Selva Negra su vaca; tenemos, pues, a varios (en este caso a dos) que aprehenden algo idéntico (a sí mismo) (el automóvil en un caso y la vaca en el otro), pero no que aprehendan el uno con el otro lo mismo, y, sin embargo, sí tenemos un ser unos con otros, un uno-con-otro (el berlinés y el campesino), un *Miteinander*, también en este caso. Así que hemos de retener que, en el ser-unos-con-otros cabe lo mismo, la mismidad expresa una relación

esencial y, por cierto, una relación que no simplemente, por así decir, salta hacia atrás volviéndose centrípetamente sobre el ente (mismo), sino que, por así decir, centrífugamente se vuelve a los varios.

Pero, ¿cómo puede ser eso? Lo que está ahí delante, en lo que estamos, nos es, pues, común; es lo mismo para varios o para muchos, de suerte que esos muchos en virtud de ese «lo mismo para cada uno de ellos» se convierten en un «nosotros». Dejemos por de pronto abierta la cuestión de si el nosotros es resultado de un *conventus*, de un haberse juntado varios, de haberse reunido varios. Pero, ¿qué quiere decir que lo que está ahí delante, en lo que estamos, nos sea común en este unos-con-otros? ¿Qué significa aquí comunidad, qué significa sernos algo común o en común, qué significa aquí ser-común?

Hablábamos más arriba de que los distintos colores particulares, como el rojo, el verde, o el azul, tienen en común el carácter de «color». El color es el género, así como las especies roble, haya, abeto, tienen el carácter de «árbol». Pero es claro que en tales términos la tiza nada tiene en común o en relación con nosotros como varios o como muchos. Pues, por un lado, esta tiza no es ciertamente un género, sino que es una determinada cosa de uso, una determinada cosa particular de uso que tenemos ahora aquí delante*. Si a pesar de eso pensásemos la tiza como género o especie en relación con distintos ejemplares y tipos de trozos de tiza, entonces la tiza no sería, ciertamente, una especie que contuviese bajo ella como tipos a nosotros los hombres; pues nosotros no somos tizas, como las hayas o los abetos son árboles. Y por obvio que ello sea o que parezca, resulta, sin embargo, un enigma el decidir qué es lo que propiamente queramos decir con eso de que esta tiza es algo común para nosotros, es para nosotros algo común.

Si reparamos en que lo que queremos conseguir es un preconcepto de filosofía, no cabe duda de que el camino que parece que hemos emprendido es realmente admirable. Pues por el camino de buscar una solución a la cuestión de qué es lo que quiere decir filosofía, hemos aterrizado en el problema de cómo una tiza puede estar-presente-ahí-delante, puede haberla ahí, como algo común para nosotros en nuestro ser-unos-con-otros. Y esto tiene sin duda el aspecto de ser un rodeo tremendo, si no todo un extravío. Por eso es menester que precisamente ahora permanezcamos conscientes de la interna conexión de todas

* N. del T.: Expresamente, pues, el autor está empleando aquí el término *vorhanden* en su sentido corriente sin respetar la distinción terminológica introducida por él entre *zuhanden* (la *Zuhandenheit* es la forma de ser de las cosas de uso) y *vorhanden*, ni reparar siquiera en ella; más abajo se referirá a ese no respeto.

nuestras consideraciones, es decir, que tengamos presente esa conexión. No es que ello sea menester para que ustedes tengan presente los pasos sucesivos del curso y sean capaces de contárselos a algún conocido, pues aquí no hay nada que inculcar en ese sentido ni con ese fin. El tener presente el conjunto de nuestras consideraciones, que es menester para seguir cada clase, no es una necesidad del tipo de la que se produce en Matemáticas, donde deducimos determinados teoremas de determinados axiomas. La conexión del conjunto de nuestras consideraciones es importante a fin de no perder el contacto y la vinculación con la cosa de la que constantemente se trata. Así, podrá verse que no tenemos necesidad de reandar hacia atrás este camino para retornar a la cuestión de la filosofía, sino que en cada instante podemos responder a esa cuestión con tal de estar suficientemente preparados. Por eso, a fuer de ayuda externa, voy a aclarar el contexto en el que en este momento estamos, es decir, el contexto en que estamos tratando de una cuestión que aparentemente tan alejada está de nuestro tema de partida.

Hemos partido de la pregunta por la esencia de la filosofía y estamos tratando de caracterizar a la filosofía en tres aspectos: en su relación con la ciencia, en su relación con la concepción del mundo y en su relación con la historia. Hemos emprendido el primer camino, el de la relación de la filosofía con la ciencia con la finalidad de por medio de una clarificación de la esencia de la ciencia, averiguar qué sea eso de filosofía. Esta pregunta por la esencia de la ciencia nos ha conducido a su vez a la cuestión de la esencia de la verdad. La verdad empezó dándosenos como verdad del enunciado o la oración, es decir, empezó resultando no ser sino la verdad del enunciado o de la oración. Enseguida vimos que el enunciado presupone un *esse apud*, un ser o estar cabe aquello acerca de lo cual el enunciado versa y que en este ser o estar cabe lo que está ahí delante, en ese *esse apud* lo que está ahí delante, eso mismo que está ahí delante, las cosas, nos queda des-oculto. El des-ocultamiento o no-ocultamiento del ente es lo que llamamos verdad, a título de concepto provisional. Intentamos después caracterizar la esencia de la verdad mostrando de qué modo la verdad es compleja en su estructura, a tenor de la forma de ser del ente en relación con el cual ella es su des-ocultamiento o no-ocultamiento.

Y el tema que en este momento estamos desarrollando es el de la diversidad de las formas y maneras en que el ente es o el de la diversidad de las formas y maneras como el ente es, para lo cual nos estamos orientando por dos ámbitos del ente, el ámbito que representa la *res*, lo *Vorhanden*, es decir, lo que está ahí delante, y el ámbito que representa la exsistencia o *Dasein*. En este análisis hemos visto cómo a causa de la

diversidad de tipos de ser del ente la verdad acerca del ente tiene que experimentar las correspondientes modificaciones. Y, por tanto, en cierto modo dejamos por un momento de lado la pregunta por la esencia de la verdad y nos ocupamos ahora de la diversidad del ser de los entes, y para estudiarla nos hemos basado en los ejemplos que representan el estar juntas ahí delante cosas, por un lado, y el ser-unos-con-otros que caracteriza a la exsistencia o *Dasein*, por otro.

Y por distintas vías ya, es decir, intentándolo por distintos caminos, estamos tratando de entender el hecho sencillo y diríase que trivial que representa el que, juntos unos con otros, estamos o podemos estar cabe la misma cosa. Lo primero que hemos visto es que el intento de esclarecer qué es lo que aquí pueda querer decir la mismidad del ente respecto al que nos comportamos, o acerca del que nos habemos, fracasa mientras sigamos haciendo uso de los conceptos habituales de mismidad y de identidad. Somos o estamos unos con otros cabe lo mismo, y en este nuestro ser-unos-con-otros cabe lo mismo, la mismidad no puede significar ni ausencia de cambio, ni tampoco substancialidad cósica o permanencia de la cosa como substancia, ni tampoco identidad formal de un objeto consigo mismo.

La cuestión es entonces, ¿qué es lo que positivamente significa la mismidad para nosotros de un ente que está ahí delante, es decir, el ser ese ente el mismo para todos nosotros? Y por fin hemos venido a parar en una determinación, a saber, la de que mismidad no significa aquí primariamente otra cosa que comunidad o ser-común. La tiza, en un sentido que todavía hay que determinar, es para nosotros una cosa común. Y henos aquí entonces en esta cuestión especial, a saber, la de qué quiere decir ser-común una cosa para todos nosotros, la comunidad de una cosa para todos nosotros.

¿En qué medida —y con esto repetimos de nuevo la pregunta en que estábamos— puede ser la tiza y nuestro ser (o estar) cabe ella algo común? Bien, quizá pueda significar algo así como que en cierto modo nos partimos la tiza, o compartimos la tiza, y esto puede significar que nos la distribuimos, que la repartimos en trozos. Pero por de pronto no es algo que podamos hacer, pues la tiza no nos pertenece, sino que es propiedad pública. No es, por tanto, algo que nos sea común y nuestro en el sentido de que constituya una posesión nuestra de la que libremente podamos disponer. De modo que no nos está permitido hacerla a trozos y repartírnosla, y tampoco vamos a hacerlo; la dejamos indivisa, sin partir, y, sin embargo, la compartimos, en algún sentido nos la partimos. Compartir algo, partirse algo sin dividirlo en trozos significa: dejarse mutuamente algo para el uso y en el uso. La

tiza nos es algo común en el uso que hacemos de ella o que podemos hacer de ella. Pero lo que así hemos determinado es de qué manera nos es algo común; mas lo que esta comunidad misma significa, en qué radica su esencia y en qué medida puede quedar aclarado a través de ella el unos-con-otros, todavía no está claro.

e) *¿La participación es lo común?*

La cuestión es si la comunidad de la tiza en el uso, la comunidad del uso de la tiza, es lo que primariamente constituye el ser-unos-con-otros-cabe, el *esse*-unos-con-otros-*apud*.

El que en el uso compartamos la tiza sólo es posible si, y por vía de que, esta tiza nos quede a todos a disposición, es decir, que esté ahí dispuesta, que nos esté dejada para un uso posible y justificado. Hacer uso de ella implica que nos es manifiesta a tal fin, que unos con otros estamos ya cabe ella, que esta tiza es algo común en y para nuestro ser-cabe, aun cuando éste no represente un ocuparnos expresamente de ella. Pero para que en el uso de la tiza podamos compartirla, la tiza tiene que ser ya con anterioridad en un sentido más original algo común; tenemos que compartirla o partírnosla ya de antemano de suerte que quede aún en nuestras manos el decidir si hacemos uso de ella o no. Ya antes del uso y para él todos tenemos que ser partícipes de la tiza para dejárnosla mutuamente en el uso, o para en común, tomar distancia de un uso de ella o del uso en general de ella.

Pero, ¿qué clase de participación original es ésta y en que aspecto nos es la tiza algo común en esta participación? Lo primero que hay que aclarar es qué compartimos cuando todos tenemos ante nosotros la misma tiza, este determinado objeto de uso, sobre todo cuando, y precisamente cuando no hacemos uso alguno de ella, no nos ocupamos de ella, sino que la dejamos estar como en sí misma es. Precisamente en nuestro dejar estar la tiza en eso que la cosa es (y como lo es) como este objeto de uso, habrá que encontrar lo que buscamos, a saber, la participación original en la tiza, este original compartir la tiza, ese original partirse la tiza, conforme al que la tiza es algo común, y nuestro ser cabe (nuestro *esse apud)* ella un unos-con-otros.

Nuestro ser cabe la tiza, decimos, es un dejar estar la tiza como es, un dejar estar, precisamente porque ella es algo, y lo es de suerte que ahí está, que está ahí delante. El estar-ahí, el ser-ahí-delante [en alemán: el *Vor-handen-sein]* es el modo o forma en que (o como) esta tiza es en sí misma como esta cosa de uso, es decir, su forma de ser; y la dejamos

estar, y la dejamos ser tal como ella es y lo que ella es. Nuestro ser cabe la tiza es algo así como un dejar-ser la tiza.

Dejamos ser este ente, no le quitamos nada, ni le damos nada; ni lo expulsamos de nuestro lado ni tampoco lo traemos hacia nosotros; sino que dejamos este ente a él mismo y, precisamente en este dejarlo a él mismo, la tiza nos topa en aquello que la tiza es (y como lo es) como esta tiza.

f) *Del dejar-ser las cosas*

Dejamos ser las cosas como son, dejamos ellas mismas a ellas mismas, las dejamos a sí mismas, aun cuando y precisamente cuando nos ocupamos de ellas con toda la intensidad que fuere. Precisamente en el uso y para el uso tengo que dejar a la cosa ser lo que ella es. Si no dejase a la tiza ser tiza, sino que, por ejemplo, la machacase en un almirez, entonces no la estaría usando.

El uso, al igual que el no-uso, encierra este dejar ser las cosas, y, por cierto, este dejar-ser [en alemán: *Sein-lassen]* subyace en todo trato con las cosas en el que se hace uso de éstas*. Pero no solamente el comportamiento que consiste en hacer uso de las cosas, también el comportamiento muy distinto con entes de otro tipo muy distinto, como es, por ejemplo, el comportamiento estético, encierra un muy determinado dejar-ser un cuadro o una escultura, y ello aun prescindiendo de que la correspondiente obra de arte me cause una impresión especial o no.

Este dejar-ser las cosas en el sentido más lato antecede y, por cierto, en términos bien fundamentales, a todo particular interesarse por ellas o a toda determinada indiferencia frente a ellas. Este nuestro dejar-ser, nuestro dejar las cosas a ellas mismas y a su ser, representa una «indiferencia» (un serle a uno las cosas igual, en alemán: una *Gleichgültigkeit,* un darle a uno igual) específica por nuestra parte, una «indi-

---

* N. del T.: Conviene que el lector tenga presente desde el principio el significado exacto del verbo *lassen* en esta expresión sein-lassen; este tipo de construcción con el verbo *lassen* es de uso abundantísimo en lengua alemana y su significado puede ilustrarse fácilmente con un par de ejemplos. Cuando en castellano decimos: me fui a cortar el pelo, o fui a que me hicieran un traje, etc., ello se diría en alemán corriente de otra forma, a saber: me hice o me dejé cortar el pelo, me hice o me dejé hacer un traje. El verbo que se emplea es *lassen,* que, por tanto, tiene un preciso significado intermedio entre ese «me hice» y ese «me dejé». En la expresión sein-lassen, tal como la emplea el autor, resuena ese significado corriente del verbo *lassen.*

ferencia» de la exsistencia o *Dasein* que pertenece a la esencia metafísica de la exsistencia. Esta «indiferencia», este «serle a uno igual», este «dejarlo estar», este «hacer/dejar ser», este «hacer/dejar estar» sólo es posible en la *cura* o *cuidado* [en alemán *Sorge]* (sobre la cuestión de la exsistencia como cuidado, *cura* o *Sorge,* cfr. «Ser y tiempo»). El dejar (el «pasar», la «dejación», la «dejadez», el «dejamiento», la *Lässigkeit)* en este dejar las cosas a sí mismas no es en absoluto un omitir. Dejar-ser el ente no es una nada; ciertamente, no hacemos nada para que, por ejemplo, la naturaleza sea lo que ella es y como lo es, tampoco podemos hacer nada para ello y, sin embargo, ese dejar-ser, ese *Sein-lassen,* es un «hacer» del tipo más alto y original que quepa concebir y sólo es posible sobre la base de la íntima esencia de nuestro existir, a saber, de la libertad. Esta «indiferencia» metafísica, este «darnos igual», esta *Gleichgültigkeit,* este dejar-ser, este dejar estar [este hacer/dejar estar], este dejar valer por igual, esta «dejación», en relación con las cosas, habrá de darnos todavía mucho que hacer en nuestro camino.

Por de pronto hemos obtenido lo siguiente: nuestro ser cabe las cosas (limitémonos por el momento al ámbito de la *res,* de lo *Vorhanden,* es decir, de lo que está ahí delante) es en el fondo de su esencia un dejar-ser las cosas en el sentido en que lo hemos explicado. Y de ello se sigue que al ser-cabe, al *esse apud,* tampoco pertenece necesariamente un interesado ocuparse de las cosas, sino que, al revés, un comportamiento respecto a las cosas, en el que uno no ponga ningún interés en ellas e incluso le repugnen, es decir, también todo volver las espaldas a las cosas, es un ser-cabe, un ser cabe ellas, un *esse apud* ellas.

Lo que se ha mostrado es lo siguiente: hemos de ser ya de antemano partícipes de las cosas para dejárnoslas en y para el uso. Y en todo uso, o a todo uso, le subyace ya un dejar-ser las cosas.

Entonces, ¿consiste esa original participación en las cosas en ese dejar-ser el ente del que estamos hablando? ¿El dejar-ser algo, en lo que ese algo es y como lo es, encierra ya en sí un mutuo compartirse o partirse el ente? ¿Es que entonces hemos de dejar ser con anterioridad el ente en aquello que él es y como lo es, a fin de podernos compartir el ente, o sucede a la inversa: tenemos primero que compartir el ente para poder dejar el ente a él mismo? ¿Presupone el dejar-ser la participación o al revés, presupone la participación el dejar-ser? ¿Que significa aquí presuponer? Primero hay que aclarar qué significa participación. ¿Qué compartimos, qué nos partimos, qué es en ello lo común y cómo aquello que compartimos es algo común?

Compartimos lo que está ahí delante, nos partimos lo que está ahí delante, significa:

1) no que lo partamos en trozos y nos los distribuyamos, sino que lo dejamos indiviso;

2) nos lo dejamos mutuamente en el uso, y también lo compartimos en el mero dejarlo estar, en el que no hacemos uso de él.

Positivamente: compartimos el ente, sin que en tal compartírnoslo suceda algo con él, sin que en tal compartírnoslo el ente cambie. Compartimos el ente sin que en ello mutuamente nos transmitamos, nos entreguemos o mutuamente recibamos algo que convenga al ente, algo que sea del ente y que, sin embargo, a la vez sea nuestro o se vuelva nuestro; y lo compartimos como algo común, de suerte que esto común hace posible o contribuye a hacer posible el ser-unos-con-otros.

Pero, ¿qué hay en el ente que —si es que podemos expresarnos así— en cierto modo le convenga y que compartamos sin que por ello ese ente cambie en lo más mínimo? Algo que convenga al ente y que, sin embargo, haya de estar a nuestra disposición si es que hemos de poder compartirlo. Al ente —a la tiza— convienen determinadas propiedades como objeto de uso y como cuerpo material, y tiene una determinada forma de ser. Pero precisamente eso es lo que dejamos ser, y por cierto lo dejamos ser en lo que ello es y en cómo lo es. Nuestro ser cabe lo que está-ahí-delante es un dejar-ser. No le quitamos nada, ni pretendemos de él nada como si se tratase de una obra u operación nuestra en él. Pero de eso que no le quitamos ni sobre lo que no entablamos pretensión alguna, de ello, digo, no somos nosotros los que disponemos, sino, si se me permite hablar así, la tiza. Es ella la que es eso y así es precisamente ella.

Pero hemos escuchado ya (y precisamente en la interpretación que hicimos de nuestro ser cabe lo que está ahí delante) que este ente, precisamente él, es verdadero, es decir, queda des-oculto en ese nuestro ser-cabe, esto es, es verdadero en sentido original. El des-ocultamiento, el no-ocultamiento (la verdad) conviene al ente; el ente es lo primariamente verdadero; sólo derivadamente lo es la oración o enunciado que hacemos sobre él. Este des-ocultamiento o no-ocultamiento es algo que no perturba a la tiza ni en su qué ni en su cómo; ella permanece lo que es y como lo es, aun cuando nadie estuviese en el aula ni nadie estuviese cabe esta tiza que está aquí delante. Y la tiza tampoco se convierte en otra cosa ni cambia nada porque a nosotros nos quede desoculta. Por nuestro ser (o estar) cabe la tiza tampoco se la gasta. La tiza es verdadera en nuestro ser-cabe, en nuestro *esse-apud,* nos queda desoculta. La verdad es, pues, algo que conviene a la tiza y que, sin embargo, de ninguna manera pertenece al conjunto de las propiedades de la tiza que tenemos ahí delante.

Este quedar des-oculta la tiza es en el que la tiza, en tanto que cosa de uso, se muestra en ella misma, en el que ella se manifiesta como el ente que ella es y cómo lo es. El quedar des-oculta (verdad) es aquello a través de lo cual dejamos ser precisamente este ente como él mismo, es decir, como lo que es y cómo lo es.

Y ahora nos damos cuenta de que este dejar-ser las cosas guarda con la participación en el ente una relación de condición, es decir, es condición de esa participación. El dejar-ser sólo sucede y sólo puede suceder de modo que, en ese dejar-ser, aquello que en él dejamos ser nos es manifiesto, es decir, verdadero. El dejar-ser guarda con la verdad una relación de condición, es decir, el dejar-ser es condición de la verdad. Además, esta verdad (des-ocultamiento, no-ocultamiento) es algo «en» el ente, algo que le conviene pero que, sin embargo, no lo cambia. Cuando la tiza, en tanto que el ente que ella es, se vuelve des-oculta, se torna manifiesta, no pasa en ella nada, no ocurre en ella ningún tipo de proceso natural y, sin embargo, pasa algo con ella, a saber: entra en una historia.

Nos preguntamos por la participación en el ente en la que compartimos algo que conviene al ente sin que ello suponga pérdida alguna o cambio alguno en el ente. Y, ¿qué compartimos en este curioso tener participación en el ente? Lo que compartimos, lo que nos partimos, es su des-ocultamiento, su no-ocultamiento, su verdad. Sólo en la medida en que compartimos el des-ocultamiento del ente, el no-ocultamiento del ente, podemos dejarlo ser tal como se manifiesta. Y si compartimos el des-ocultamiento, algo nos es común que, ciertamente, no es un trozo de la tiza dividida en trozos y del que, por así decir, pudiésemos cada uno de nosotros tomar posesión como cosa nuestra. El des-ocultamiento tampoco es una propiedad de la tiza, que está ahí delante como lo está su color blanco, como una propiedad que pudiera disociarse de la tiza.

§ 14. Compartimos el desocultamiento del ente

Nos partimos mutuamente, compartimos, el desocultamiento del ente. Lo común es la verdad del ente. La verdad es aquello mismo que buscábamos y eso mismo es también lo que en tanto que desocultamiento hace posible que ahora lo manifiesto en ese desocultamiento se muestre como eso mismo, es decir, como eso que es lo mismo, y, por cierto, se muestre a todos a los que es común ese desocultamiento.

Hemos partido de que el ser-unos-con-otros se pone de manifiesto en el comportamiento de varios o de muchos respecto a lo mismo. La

mismidad (el ser algo lo mismo) para varios es comunidad, el tener en común algo, el compartir el desocultamiento. El ser-unos-con-otros cabe el ente es compartir el desocultamiento, el no-ocultamiento, (la verdad) del correspondiente ente.

Pero, ¿están resueltos todos los enigmas? En absoluto. Lo que ahora hemos encontrado, aunque quizá sin verlo todavía con claridad, es que lo común que compartimos es el desocultamiento. Vemos a grandes rasgos que hay algo que compartimos y, por cierto, de suerte que en ese compartir algo o partirnos algo el ente mismo permanece, por un lado, intacto, y, por otro, puede manifestarse para nosotros como él mismo en eso común.

Y lo que compartimos es la verdad. Pero con ello la esencia de la verdad no ha hecho sino convertírsenos en más problemática aún. Y así debe ser. Compartimos el ente, es decir, compartimos su desocultamiento, que es precisamente el del correspondiente ente, que le conviene, pues, a él; el cómo lo compartimos es y permanece por de pronto oscuro. Aquello que compartimos conviene, por un lado, al ente y, por otro, es algo de lo que o sobre lo que nosotros, en cuanto hombres, disponemos entre nosotros como una posesión nuestra.

La pregunta es: ¿cuál es nuestra posición respecto a algo así como el quedar desoculto algo que está-ahí-delante? ¿Cómo resultamos partícipes de ello? Participación en el desocultamiento del ente es (a través del desocultamiento) participación en el ente, es decir, ser partícipes de él. Pero hablando de esta nuestra participación o tener parte en el desocultamiento, ¿de dónde viene ese tener parte, de dónde se toma tal «tener»? Nuestra participación en la verdad (en el desocultamiento), ¿se funda en un tomar parte? Y una vez que caractericemos más detalladamente este tomar parte en la verdad, ¿podremos ver de qué manera y por qué compartimos algo así como verdad?

Ser-unos-con-otros-cabe, ser unos-con-otros-*apud,* es un compartirse el desocultamiento (verdad) de lo que está-ahí-delante. La verdad pertenece a lo que está-ahí-delante, y, sin embargo, no constituye en ello una propiedad o característica o nota que podamos ver ahí. No es algo que esté ahí delante. Pero la verdad es a la vez algo que la exsistencia o ser-ahí o Dasein comparte con la exsistencia o ser-ahí o Dasein, es decir, algo, pues, que a su vez pertenece también a la exsistencia o Dasein o ser-ahí.

El desocultamiento de lo que está-ahí-delante ocupa, pues, una curiosa doble posición: pertenece en cierto modo a lo que está ahí delante y a la vez también a la exsistencia o Dasein. ¿Qué es, pues, la verdad de lo que está ahí delante, la verdad de lo *Vorhanden,* la verdad de lo

que hay, de aquello what there is, de lo 'existente' en el sentido de *Vorhandenheit,* que ocupa esta doble posición y puede ocuparla? De la solución de este problema dependerá el que podamos explicar suficientemente o no el compartir la verdad, con el fin de obtener suficiente claridad acerca del ser-unos-con-otros, acerca de una específica forma de ser de la exsistencia o Dasein o ser-ahí.

Antes de entrar en nuestro problema, es decir, antes de aplicarnos a la cuestión de la esencia de la verdad, una cuestión que, como ustedes ven, es la que nos sigue empujando hacia delante, vamos a interrumpir por un momento nuestra investigación y vamos de nuevo a hacernos presentes el curso, la trama y la trabazón de lo que venimos diciendo, es decir, vamos a hacer un pequeño resumen. A partir del problema de la esencia de la ciencia pasamos a la cuestión de la esencia de la verdad, la cual empezó presentándosenos como desocultamiento del ente. Pero como hay ente con distintas formas de ser, se dan también las correspondientes modificaciones de la verdad. Primero tenemos, pues, que hacernos presente la diversidad de formas de ser del ente y a tal fin hemos de aplazar el problema de la verdad. Hemos de aclarar la forma de ser de lo presente-ahí-delante, es decir, de la *res,* la *cosa* [esto es, de lo 'existente' en el sentido tradicional de existentia, es decir, en el sentido que hemos explicado de *Vorhanden,* de *Vorhandenheit]* y también la forma de ser de lo que llamamos exsistencia o Dasein en lo que respecta a su ser-juntas (las cosas), a su estar-ahí-delante-juntas (la cosas) y a su ser-uno-con-otro-(o-unos-con-otros) Dasein y Dasein, exsistencia y exsistencia. Hay que plantear, pues, la cuestión de la esencia del ser-unos-con-otros, es decir, la cuestión de la estructura de una determinada forma de ser, a saber, de la forma de ser de lo que llamamos exsistencia o Dasein, la cual exsistencia o Dasein se caracteriza por su *Existenz,* por su existir*. Y la respuesta que hemos obtenido es la siguiente: el ser-unos-con-otros es un compartir la verdad.

a) *Ser-unos-con-otros es un compartir la verdad*

Pero, ¿qué clase de curioso y aun sorprendente resultado es ése? En el análisis del ser-unos-con-otros hemos caracterizado provisionalmente a éste como un ser-cabe lo mismo, un *esse apud* lo mismo, un ser-cabe algo común, un *esse apud* algo común que más exactamente hemos interpretado como un compartir algo, un partirse algo. Este compartir algo empezamos obteniéndolo en la forma de un mutuo dejarse

* N. del T.: Por tratarse de un ente para el que en su ser trátase de ese su mismo ser, le incumbe ese su mismo ser.

algo en el uso. Pero resultó que, aun sin que hagamos uso de algo, tenemos en cierto modo en común delante de nosotros ente, cosas ahí delante, cosas que ahí están, de suerte que este compartir algo en el ser-unos-con-otros cabe (en el *esse* unos-con-otros *apud)* algo presente-ahí-delante no puede consistir en la ejecución del uso mismo, sino en un modo de ser de la exsistencia o Dasein, que es el que empieza haciendo posible el hacer uso en común de algo.

Y la pregunta era o es entonces: ¿qué es esto común que compartimos? Y ahora estamos obligados a mostrar eso común, precisamente en la dirección de investigación que consiste en suponer que no estamos orientados a un uso, sino al comportamiento ante eso común, que nosotros hemos caracterizado como un dejar estar el ente en su esencia, como un dejar estar el ente en lo que éste es, como un dejar estar las cosas. Este dejar estar las cosas encierra una original «indiferencia» [en alemán *Gleich-gültigkeit,* un darle a uno igual, un dejar valer por igual] de la exsistencia o ser-ahí o Dasein que incluso antecede a todo interesarse o no interesarse por algo. Pero incluso suponiendo este dejar ser las cosas como algo característico de nuestro compartir algo común, vuelve a plantearse una y otra vez la cuestión de qué es lo que propiamente compartimos. Este compartir el ente se efectúa en nuestro ser-cabe, en nuestro *esse-apud,* y este ser-cabe lo hemos caracterizado por que lo que está ahí delante se vuelve desoculto. Aquello que compartimos, ésta era finalmente nuestra tesis, es la verdad sobre el ente, su desocultamiento, su no-ocultamiento [en alemán: su *Unverborgenheit],* de suerte que ahora surge el problema de caracterizar con más exactitud en qué medida en el ser-unos-con-otros compartimos la verdad sobre las cosas y cómo es posible un compartir la verdad, cómo es posible compartir el desocultamiento de lo que está ahí delante.

Y he aquí el curioso y aun sorprendente resultado: en el desarrollo de la tarea que nos propusimos de caracterizar una determinada forma de ser, y por cierto prescindiendo del problema de la verdad, resulta que volvemos a chocar con el problema de la verdad. Al ser-unos-con-otros, a la estructura de este ser, a la estructura de la forma en que (o como) la exsistencia o Dasein es (o se comporta) respecto a la (o a otra) exsistencia o Dasein, pertenece la verdad si es que ser-unos-con-otros tiene que significar compartir la verdad.

Pero, ¿qué significa esto? Al «ser» del ente que nosotros llamamos exsistencia y que somos nosotros mismos pertenece la verdad. Y, ¿qué es la esencia de la verdad, en qué consiste la verdad? Sólo si aclaramos esto, podremos aclarar también el ser de la exsistencia o Dasein. Sin darnos cuenta, la pregunta por la forma de ser de un ente se nos ha

transformado en la pregunta por la esencia de la verdad. Pues sólo si se vuelve claro cuál es la esencia de la verdad podremos comprender qué es eso de compartir la verdad, lo cual significa: podremos comprender qué es eso de ser-unos-con-otros como forma de ser de la exsistencia. Discutimos la esencia de la verdad, tratamos de ponerla en su sitio, con la intención de caracterizar la forma de ser de la exsistencia o Dasein en contraposición con la forma de ser de la cosa, de la *res*, en el sentido de lo *Vorhanden*, de lo que está-ahí-delante. Es, pues, necesario ahora discutir la verdad con la finalidad de clarificar una específica forma de ser: tenemos que discutir el haber de (el tener que) clarificar nosotros la verdad precisamente de este modo, precisamente por esta vía, como perteneciente (la verdad) al ser de la exsistencia misma. Esto no es un hecho cualquiera, sino que apunta ya de antemano a una nota esencial de la verdad en general, a saber, que su lugar no es el enunciado u oración sino la exsistencia o Dasein (o, si se quiere, a la inversa, es decir, que el lugar de la esencia de la de la exsistencia o Dasein es la verdad)[4]. De ello obtenemos ya una idea bien fundamental y una respuesta a la pregunta rectora acerca de cómo la verdad, en tanto que desocultamiento del ente, se comporta respecto al ente, acerca de si y cómo la verdad presenta modificaciones, es decir, acerca de si y cómo la verdad se modifica a tenor de las distintas formas de ser del ente.

La forma de ser de la exsistencia o Dasein, en su contraposición con la forma de ser de la *res*, de lo que está-ahí-delante, de lo *Vorhanden*, tratamos de determinarla orientándonos por el ser-unos-con-otros, es decir, por el ser una exsistencia con otra. El ser-unos-con otros se reveló como un compartir el desocultamiento (verdad) de lo que está-ahí-delante (un modo posible del ser-unos-con-otros, o un modo que necesariamente le pertenece), como una forma de ser, pues, o como una forma del ser. La verdad es, según esto, un ingrediente constitutivo de la estructura del ser-unos-con-otros como una forma esencial de la exsistencia o Dasein.

[4] Nota del editor: en la copia a máquina hay una nota manuscrita de Hildergard Feick, que no aparece ni en el primer manuscrito ni en las copias posteriores de ese primer manuscrito. Concierne al sentido exacto de ese «o, si se quiere, a la inversa» y contesta a la cuestión planteada en el paréntesis desde la perspectiva del pensamiento posterior de Heidegger. Con ese añadido, que probablemente provenga de la época en que se hace ese copia a máquina, el texto dice así: «... una determinación de la esencia de la verdad en general, a saber, que su lugar no es la oración, sino la exsistencia, la apertura o *Lichtung* (o si se quiere a la inversa: que el lugar de la esencia de la existencia o *Dasein* es la verdad como desocultamiento, como *Unverborgenheit*)».

b) *El desocultamiento de las cosas*

La verdad (desocultamiento) pertenece, según esto, a la exsistencia o Dasein mismo, a *lo que* este ente es y a *cómo* lo es, a su existir. Pues bien, ¿cómo pertenece la verdad (el desocultamiento) a la exsistencia o Dasein que somos nosotros mismos? Si tratamos ahora de responder a esta cuestión habremos de recordar que antes la verdad en tanto que desocultamiento la hemos atribuido a lo que está-ahí-delante, a las cosas, pues decíamos: el ente mismo es lo primariamente verdadero y no la oración o enunciado que hacemos sobre él. El desocultamiento pertenece, según esto, a las cosas, a lo que está-ahí-delante, y sólo en tanto que ingrediente del ser-unos-con-otros que caracteriza a la exsistencia o ser-ahí pertenece también a ésta. ¿Pertenece entonces tanto a las cosas, es decir, a lo que está-ahí-delante, como también a la exsistencia o Dasein o ser-ahí, o se queda, por así decir, en medio, es decir, entre las cosas, o sea, entre lo que está-ahí-delante y la exsistencia o ser-ahí? ¿Cómo pertenece el desocultamiento a la cosa que está-ahí-delante, es decir, pertenece a ella realmente, y qué significa aquí «pertenecer»?

Y lo obtenido es lo siguiente: el desocultamiento de la tiza no es nada que pudiera constatarse en ella, es decir, no es una propiedad que figure ahí delante en ella; el desocultamiento no es algo que podamos comprobar como algo que estuviese ahí delante en la tiza misma, como algo que llevásemos de allá para acá con la tiza o que utilizásemos cuando escribimos con ella. Pero sobre la base del desocultamiento de la tiza aprehendemos precisamente que no es precisamente por ello, es decir, no es precisamente por este desocultamiento como este ente empieza convirtiéndose en aquello que él es y cómo lo es, y que, correspondientemente, tampoco cesa de ser lo que es y cómo lo es porque nos esté oculto.

Si tuviésemos que decir lo que una tiza es, seguro que en esa definición no entraría el venirnos ésta desoculta. La tiza no es algo que necesariamente tenga que estar desoculto, su esencia le permite estar también oculta; el desocultamiento no es determinación alguna de la esencia de la tiza como tiza y tampoco del borrador como borrador. Pero, ¿no será quizá el desocultamiento una determinación esencial de las cosas, es decir, de lo *Vorhanden*, de lo que 'existe' en el sentido de haberlo, en tanto que lo hay, de lo que está ahí delante en tanto que lo está?

Vamos a ver; consideremos alguna piedra en algún sitio, por ejemplo, en un barranco que nunca ha sido pisado por pie de hombre, en-

tonces este ente, digámoslo así, está-ahí-delante, lo hay, como aquello que él es y tal como lo es sin necesidad de haber sido arrancado en ningún momento de su ocultamiento, es decir, sin estar desoculto, más aún: sin verse siquiera afectado por cosa tal como ocultamiento o desocultamiento. Quizá sea necesario dentro de ciertos límites que lo que está-ahí-delante esté desoculto para poder aprehender su forma de ser. Pero de ello no se sigue que lo que fácticamente, digámoslo así, está-ahí-delante haya de ser necesariamente manifiesto en su qué y en su cómo. El desocultamiento no es ninguna determinación esencial de las cosas, es decir, de lo que está-ahí-delante, de lo que hay, de lo *Vorhanden*. Por eso no podemos decir: el desocultamiento (la verdad) «pertenece» a lo que está-ahí-delante, sino solamente: el desocultamiento (la verdad) conviene o adviene a lo que está-ahí-delante o puede convenirle o advenirle. Lo que está-ahí-delante, las cosas, las *res*, no tienen de por sí (esencialmente) tal desocultamiento en cuanto cosas que hay, en cuanto cosas que 'existen' en el sentido de haberlas.

Pero de todos modos aquí se encierra todavía un problema que, por mor de la claridad, hasta ahora habíamos pasado por alto, que me voy a limitar a mencionar en la breve observación que sigue y que será más tarde cuando nos ocupemos de él. Quizá haya llamado la atención el que de pronto, el que súbitamente, la no pertenencia del desocultamiento a lo que está-ahí-delante, a lo que 'existe' en el sentido de haberlo, a lo *Vorhanden*, hayamos tenido que explicarla recurriendo a una piedra cualquiera que se encuentra en algún barranco de algún sitio, y no simplemente recurriendo a la tiza. Esto era necesario porque la tiza, tal como la tenemos delante en tanto que objeto de uso, expresándonos estrictamente, no es una *res*, no es algo que figura ahí sin más entre las *cosas*. Esto no significa que la tiza sólo aparentemente sea real, sino que en tanto que objeto de uso su forma de ser propia no es la de lo que figura ahí delante, la de la *res*, en alemán *Vorhanden*, sino la de lo a-mano, la del utensilio, en alemán *Zuhandenes*. Intencionadamente no he tenido en cuenta esta distinción entre lo *Vorhanden*, es decir, lo que figura ahí delante, la *res*, y lo *Zuhanden*, es decir, lo a mano, los *utensilia et instrumenta*, sino que he venido empleando el término *Vorhanden*, es decir, lo que figura ahí, las cosas, en el sentido lato de cosas en general, a diferencia de la exsistencia o Dasein*. Pero ahora —como ocurre siempre— esta indeterminación se venga de mí en la medida en

* N. del T.: Remito al lector a la explicación de traducción del término «exsistencia», en el «Apéndice del traductor» pág. 432 y ss. y en el «Epílogo del traductor», página 452 y ss.

que el figurar ahí delante, el ser *res* o cosa en sentido estricto (la piedra), para lo cual reservo el término *Vorhanden*, por un lado, y lo que tiene el carácter de *utensilia et instrumenta*, es decir, lo a mano, es decir, en alemán lo *Zuhanden* (la tiza, por ejemplo), para el cual carácter de ser reservo el término de *Zuhandenheit*, por otro, representan distintas formas de ser, que también se comportan diversamente en lo que se refiere a su verdad. Pues resulta que (al cabo) a lo *Zuhanden*, a los *utensilia*, a lo a mano, conviene necesariamente la verdad; a lo que simplemente figura ahí delante, a la *res*, a lo que figura entre las cosas que hay pero no en el sentido de utensilio o instrumento, es decir, a lo que llamamos lo *Vorhanden*, no tiene por qué convenirle o advenirle necesariamente. Este necesario convenir del desocultamiento en el caso de lo *Zuhanden*, en el caso de lo a-mano, y este sólo posible convenir del desocultamiento en el caso de lo que figura ahí delante, en el caso de la *res*, de lo *Vorhanden*, han de distinguirse, sin embargo, claramente del pertenecer la verdad a la exsistencia o Dasein.

La verdad de lo *Vorhanden*, de lo que está ahí delante: un posible convenir el desocultamiento a lo *Vorhanden*, a la *res*, a lo que está ahí delante.

Verdad de lo a-mano, de lo *Zuhanden*, de los *utensilia et instrumenta*, de las cosas con que tenemos que ver en la práctica: a) un quedar necesariamente atravesados por la verdad, b) pero no necesariamente como algo a mano que fácticamente haya de estar en uso (¡verdad histórica!).

Verdad de la exsistencia: pertenencia de la verdad al ser de la exsistencia o Dasein.

Así pues, el desocultamiento de lo que está ahí delante, de la *res*, de las cosas en este sentido de *res*, en el sentido de figurar algo ahí entre lo que hay sin ser cosa de uso, no es algo que pertenezca tanto a lo que está ahí delante, es decir, a la *res*, como a la exsistencia o Dasein, sino que es algo que simplemente conviene o adviene a lo que está ahí delante, aunque de forma no necesaria, «y» que ciertamente pertenece a la exsistencia o Dasein. Pues efectivamente, tal desocultamiento conviene a lo que está ahí delante y sólo puede convenirle o advenirle porque y en la medida en que pertenece a la exsistencia o Dasein. Pero, ¿cómo pertenece a la exsistencia este desocultamiento de lo que está-ahí-delante? Lo primero que obtuvimos fue lo siguiente: el desocultamiento de lo que está ahí delante es un desocultamiento que nos partimos, que compartimos. Pero, ¿es absolutamente necesario que nosotros, en cuanto que, como hombres, nos caracterizamos por nuestra *Existenz*, por nuestro existir, en cuanto que somos como exsistencia o

Dasein, compartamos el desocultamiento de esta tiza?* Está claro que no, pues también podríamos seguir caracterizándonos por nuestra *Existenz*, por nuestro existir, sin que el desocultamiento de esta tiza nos fuese algo común. Por tanto, el desocultamiento de lo que está ahí delante no pertenece esencialmente a la exsistencia o Dasein. Pero al fin y al cabo no es, ciertamente, necesario que estemos unos-con-otros cabe *[apud]* esta tiza, pero sí cabe *[apud]* algo ahí delante, sí cabe alguna cosa ahí, que entonces se convierte en la misma para todos nosotros. No es que el desocultamiento de una tiza pertenezca a la esencia de la exsistencia o Dasein; pero el desocultamiento de lo que está ahí delante en general, el venirnos desoculto ente que está ahí delante, ente que 'existe' en el sentido de haberlo, ¿no es quizá algo que hemos de compartir en nuestro fáctico ser-unos-con-otros? ¡Sí, pero solamente en este último! Al ser-unos-con-otros, es decir, a la exsistencia o Dasein del hombre pertenece quizá necesariamente un compartirse el desocultamiento de lo que está ahí delante, precisamente en cuanto que los hombres estén fácticamente junto con otros hombres; al ser-una-con-otra una exsistencia y otra exsistencia, un Dasein y otro Dasein, pertenece el desocultamiento pero no a la exsistencia «en y de por sí». Pues una exsistencia no ha menester necesariamente, ni tampoco de forma fácticamente constante, estar junta con las demás, puede estar también sola; la exsistencia, el Dasein puede estar solo, *solus*.

Cuando en alguna parte lo que llamamos Dasein o exsistencia se desenvuelve sola en su existir, entonces fácticamente no está con las demás; esto me parece que no necesita demostración. Por tanto, la exsistencia no necesita necesaria ni constantemente compartir con otras el desocultamiento de lo que está ahí delante, de las cosas. Pero, ¿se sigue de ello que el desocultamiento de lo que está ahí delante no pertenezca esencialmente a la exsistencia o Dasein? Aun cuando el hombre en algún sitio desenvuelva su existir en soledad, está cabe lo que está ahí delante. Y ello implica que lo que está ahí delante le es manifiesto. También el existir solitario es un ser o estar cabe las cosas, de suerte que, en ese existir, las cosas (naturalmente dentro de ciertos límites, pero en todo caso siempre de alguna manera) son manifiestas, es decir, están desocultas. Según esto, el desocultamiento pertenece esencialmente a la exsistencia o Dasein, es decir, a toda exsistencia o Dasein como tal, mientras que lo que está ahí delante, las cosas, no necesariamente han de quedar desocultas como tales. A lo que está ahí delante,

* N. del T.: El autor vuelve, pues, a no respetar la distinción entre lo *Vorhanden* y lo *Zuhanden*.

a lo que hay, el desocultamiento simplemente le conviene o adviene, puede estar desoculto, pero también puede no estarlo, no necesita estar desoculto. La exsistencia o Dasein, en cambio, implica necesariamente desocultamiento de lo que está ahí delante.

c) *La pertenencia de la verdad a la exsistencia no implica que la verdad sea algo simplemente «subjetivo»*

Pero si la verdad en el sentido de desocultamiento de lo que está-ahí-delante pertenece a la exsistencia y no a lo que está-ahí-delante y la verdad, según esto, no está ni en lo que está-ahí-delante ni tampoco entre esto y la exsistencia o Dasein o ser-ahí, sino solamente en la exsistencia, aun en los casos en que ésta está totalmente aislada en sí misma, ¿no se convierte la verdad acerca de lo que está-ahí-delante en algo puramente «subjetivo», en un asunto que exclusivamente pertenece al sujeto? Y si la verdad es algo subjetivo, ¿no se está negando entonces de antemano, con esa tesis de la esencial pertenencia de la verdad al sujeto, toda verdad objetiva, la verdad en sí? Si negamos que haya verdad en sí, y decimos que la verdad pertenece esencialmente a la exsistencia, al Dasein, al sujeto, entonces la verdad es siempre relativa a la exsistencia fáctica de cada caso, y de esa negación de la objetividad de la verdad no puede brotar ni seguirse entonces otra cosa que el relativismo. Pero todo relativismo es escepticismo y el escepticismo representa la muerte de todo conocimiento y, como suele decirse, del existir del hombre en general. Es ésta una argumentación muy querida que casi nunca yerra su objetivo. En apariencia tal argumentación parece enteramente convincente, pero no descansa tanto en la fuerza de argumentos con contenido real, de argumentos que vayan al grano, como en una especie de intimidación que opera por vía de pintar e intimar al destinatario presuntas consecuencias posibles.

Si la verdad pertenece al sujeto como sujeto y solamente a él, es decir, si la verdad por su esencia radica en el sujeto, entonces la verdad es necesariamente algo «subjetivo». Contra esta idea difícilmente puede objetarse nada, y ciertamente sería erróneo mostrar que la verdad no pertenece al sujeto. Pero entonces la cuestión propiamente dicha se convierte en la siguiente: ¿qué significa aquí «sujeto»?, ¿y qué significa correspondientemente «subjetivo»? Sobre tal cosa ha de haber claridad, sobre todo cuando tan tremendas consecuencias quieren sacarse del carácter subjetivo de la verdad. La argumentación acerca del carácter subjetivo y relativo de la verdad, pese a todo lo convincente que

pueda parecer, no puede ocultar que su base es demasiado frágil. Pues puede mostrarse que la relación entre verdad y sujeto, que es lo que subyace en toda esa argumentación, no está aclarada suficientemente, y ello por una razón, a saber: porque el concepto de sujeto permanece indeterminado.

Pues pudiera ser que precisamente porque la verdad pertenece a la exsistencia o Dasein, la verdad no pueda ser «subjetiva», «subjetiva» en el sentido de subjetivo y en el sentido de sujeto, que se presupone en la argumentación habitual. En sentido tradicional el sujeto empieza siendo una especie de yo encapsulado, cortado y separado de los demás entes que, por así decir, se cuece él solo en la propia salsa que bulle dentro de esa cápsula en la que consiste. A esta concepción del mero sujeto vamos a llamarla la mala subjetividad; mala porque no acierta en absoluto con la esencia del sujeto. Nosotros, para referirnos al sujeto, hemos elegido el término de exsistencia o ser-ahí o Dasein. Pues al cabo, la esencia de la subjetividad no consiste en nada «subjetivo» en el mal sentido. Es eso precisamente lo que la esencia de la verdad y su esencial pertenencia al sujeto pueden mostrarnos. Pues si la verdad pertenece al sujeto y verdad significa desocultamiento de lo que está-ahí-delante, de lo *Vorhanden*, de lo que 'existe' en el sentido de haberlo, de lo que figura entre lo que hay, entonces el desocultamiento de lo que está-ahí-delante pertenece esencialmente el sujeto, es decir, pertenece esencialmente al sujeto el que éste no pueda venir encapsulado en sí mismo, sino que siempre esté ya cabe lo que está-ahí-delante.

Pero si, por así decir, empezamos restando al sujeto su ser cabe lo que está-ahí-delante, es decir, su *esse apud* ello, entonces ya no tenemos en absoluto concepto alguno de sujeto, es decir, lo que nos queda tras esa resta ya no es sujeto. Lo que tal planteamiento presenta no es un concepto de yo, de sujeto, de subjetividad, sino simplemente un fantasma y una arbitraria construcción de un supuesto yo. Porque la verdad (y aquí hemos de empezar tomando este término en el sentido de desocultamiento de lo que está-ahí-delante) pertenece a la exsistencia o Dasein, es decir, pertenece al sujeto, precisamente por eso la exsistencia o Dasein, por su propia esencia, se encuentra ya cabe lo que está-ahí delante, se encuentra ya cabe lo que hay. Este ser-cabe-lo-que-está-ahí-delante pertenece al concepto de sujeto. Y tenemos así que la tesis de la pertenencia de la verdad al sujeto no explica la verdad como algo subjetivo, sino que, al revés, determina la subjetividad por vía de analizar el ser de ésta cabe lo que está-ahí-delante que nos viene desoculto. La esencia de la verdad en tanto que ἀλήθεια (alétheia) nos indica, pues, cómo hemos de aclarar el concepto de subjetividad, mientras que en el planteamiento que estamos criticando se procede precisamente en sentido contrario. Se tiene como transfondo algún concepto de sujeto, por lo general tomado de Descartes, y lo que se busca aclarar es qué significa verdad, cómo hay que pensar su relación con ese sujeto, al que ya no se somete a más aclaración. Por tanto, ahora vemos clara nuestra tarea: es la propia esencia de la verdad la que nos obliga a practicar una revisión fundamental en el concepto de sujeto con el que se ha venido operando hasta aquí en la tradición filosófica. La pertenencia de la verdad al sujeto, cuando se entiende el sujeto en sentido correcto, no convierte a la verdad en algo subjetivo en el mal sentido de este término, sino a la inversa. Y tal pertenencia de la verdad al sujeto puede precisamente convertirse en motivo para empezar por lo primero, es decir, para proceder a una correcta determinación del concepto de sujeto.

Pero aun cuando hayamos rechazado esa primera objeción, esa objeción que ligeramente nos perturbaba al principio, conforme a la cual la pertenencia de la verdad a la exsistencia o Dasein encerraba una subjetivización de la verdad en el mal sentido de ese concepto, queda, sin embargo, todavía sin aclarar la cuestión por la que propiamente nos preguntábamos: ¿cómo pertenece a la exsistencia o Dasein la verdad en tanto que desocultamiento de lo que está-ahí-delante, es decir, de lo *Vorhanden*, de lo que hay? Y esto queremos aclararlo con la intención de entender cómo la exsistencia puede compartir con la exsistencia algo así como verdad. Y este compartir la verdad es una característica del ser-unos-con-otros, que es precisamente nuestro tema.

Ya hemos obtenido una idea esencial, a saber, que la pertenencia de la verdad a la exsistencia o Dasein no es necesariamente un compartir, es decir, que respecto a lo que está-ahí-delante una exsistencia o Dasein (por más que a la exsistencia o Dasein pertenezca esencialmente la verdad) puede también comportarse o haberse en soledad. La pertenencia de la verdad a la exsistencia o Dasein es posible sin un compartir la verdad. El compartir la verdad no es, pues, elemento constitutivo de la forma y manera como la verdad está en la exsistencia o Dasein. Esto puede también formularse básicamente así: el ser-unos-con-otros no es elemento constitutivo del ser cabe lo que está-ahí-delante, es decir, del *esse apud* lo que está-ahí-delante. La exsistencia o Dasein puede también estar sola cabe lo que está-ahí-delante. Por tanto, una caracterización del ser-unos-con-otros no es camino alguno para aclararnos acerca de la forma primaria de ser de lo que llamamos exsistencia o Dasein.

Pero siempre nuestro procedimiento podría justificarse diciendo: el ser-unos-con-otros empieza resultando de que dos exsistencias o varias exsistencias están juntas; y entonces ese ser-unos-con-otros es siem-

pre un estar juntas exsistencia y exsistencia, un estar juntas dos o más exsistencias, pero no un estar juntas dos cosas ahí delante. Por tanto, también en el ser-unos-con-otros trasparece la específica forma de ser de la exsistencia o Dasein. Y eso es suficiente para una contraposición preliminar de esa forma de ser, es decir, de la forma de ser de la exsistencia o Dasein, respecto a las demás (formas de ser).

Sólo que si ahora nos estamos ocupando del ser-unos-con-otros en particular, aunque sea sólo de él, y constatamos que ese ser-unos-con-otros es un compartirse la verdad, entonces no debemos tomar a la ligera el resultado que hemos obtenido, a saber, que el ser-unos-con-otros no es elemento constitutivo del ser cabe (del *esse apud)* lo que está ahí delante. Pues lo que de ello se seguía, como acabamos de ver, es que la pertenencia de la verdad a la exsistencia o Dasein no viene necesariamente determinada por un compartirse la verdad, y ello porque la exsistencia puede fácticamente también existir sola, es decir, desarrollar en soledad su existir, su *Existenz.* Y en ello se encierra una tesis esencial sobre la esencia de la verdad, esencia a cuyo esclarecimiento es a lo que aspiramos.

d) *El ser cabe lo a mano y el ser-unos-con-otros pertenecen cooriginalmente a la esencia de la exsistencia o ser-ahí*

De la crítica del concepto habitual de sujeto ha resultado que a la exsistencia o Dasein pertenece un ser cabe lo que está-ahí-delante, un *esse apud* lo que hay. Pero este ser-cabe, este *esse-apud,* no es necesariamente un ser-unos-con-otros, lo hemos repetido ya muchas veces y además (ello es indiscutible) una exsistencia puede también estar sola. Pero quizá nos hemos contentado demasiado pronto con esta convincente constatación. Cuando alguien está solo entonces no están otros, no hay otros ahí, no hay un ser-unos-con-otros. Pero, ¿qué significa aquí estar solo? ¿Quiere decir acaso que sólo hay una exsistencia en lugar de muchas? ¿Significa «solo» algo así como único? Es claro que no. Pues entonces una exsistencia o Dasein sólo podría estar sola si existiese como única, es decir, si desarrollase su existir como única. Pero resulta que también puedo estar solo cuando también están otros y varios ahí, y precisamente entre una masa de hombres puedo estar solo y estoy solo, más solo de lo que pudiera estar nunca si no hubiera otros ahí, si no exsistiesen otros.

Estar solo no puede considerarse de ninguna manera sinónimo de un fáctico no-ser-ahí-otros, no exsistir otros. Estar solo significa siempre ser sin otros. Y en este sin-otros, quien existe solo, quien desarrolla su existir en soledad, está necesaria y esencialmente referido a los otros, y ciertamente en un sentido determinado. Estar solo puede significar: 1) abandonado por los otros; 2) sin ser molestado por los otros; 3) sin necesitar a los otros. Esto significa: el estar solo es un sin-ser-unos-con-otros; pero el sin-unos-con-otros es un específico ser-unos-con-otros. Por tanto, también todo estar solo, todo ser-solo, es un ser-unos-con-otros y, por consiguiente, el ser-unos-con-otros no es sinónimo de ser-ahí-también-fácticamente-otros, es decir, del exsistir también de hecho otros.

Pero con ello se vienen abajo las consideraciones que hemos hecho hasta aquí y su resultado es nulo. El resultado lo formulábamos así: el ser-unos-con-otros no es ingrediente constitutivo del estar cabe lo que está-ahí-delante, del ser cabe las cosas, es decir, de la forma y manera como el desocultamiento de lo que está-ahí-delante pertenece a la exsistencia o Dasein, es decir, no es necesariamente un compartirse la verdad. Pero ahora el resultado es el siguiente: si el estar solo en cuanto que sin-unos-con-otros es esencialmente un ser-unos-con-otros, entonces también en el ser o estar uno solo cabe lo que está-ahí-delante se encierra un ser-unos-con-otros. Pero esto significa entonces lo siguiente: el modo y manera en que (o como) el desocultamiento de lo que está-ahí-delante (la verdad) pertenece a la exsistencia o Dasein es necesaria y esencialmente un compartirse la verdad.

Todo ser (o estar) cabe lo que está-ahí-delante, también el estar solo cabe ello, es un ser-unos-con-otros. Por tanto, el ser cabe lo que está-ahí-delante no es una posibilidad aislada en el que la exsistencia o Dasein o ser-ahí exista, es decir, desarrolle su existir, y el ser-unos-con-otros una posibilidad distinta, sino que todo ser-cabe, todo *esse-apud,* es un ser-unos-con-otros. A la inversa, todo ser-unos-con-otros, por su propia esencia, es un ser cabe lo que está-ahí-delante, un estar cabe las cosas. Lo último no es menos esencial que lo primero. En la esencia de la exsistencia o Dasein ni el ser cabe [el *esse apud]* lo que está-ahí-delante ni el ser-unos-con-otros tienen prioridad el uno sobre el otro. Ambos pertenecen necesariamente a la esencia de la exsistencia o Dasein; son cooriginales.

De la tesis de que el ser-cabe [el *esse-apud]* al igual que el ser-unos-con-otros pertenece esencialmente a la exsistencia o Dasein, esté la exsistencia sola, o esté fácticamente con otras, vemos que el concepto de subjetividad, el concepto de exsistencia o Dasein, encierra en sí una peculiar cúmulo de cosas, y hay que cuidarse mucho de tomarse indeterminadamente el concepto de exsistencia o el concepto de sujeto, o

incluso de tomárselo de suerte que no sólo quede indeterminado sino subdeterminado. Y éste es el error básico del desenvolvimiento del concepto de sujeto desde Descartes. Con Descartes se inicia propiamente esa fatalidad de la filosofía moderna (esa fatalidad que representa la filosofía moderna), porque en Descartes el *ego*, el yo, queda de tal modo empobrecido que propiamente ya no es sujeto alguno. El *ego sum* está en Descartes (se queda en Descartes) sin ser-cabe y sin ser-unos-con-otros. Pues Descartes ni siquiera se hace la pregunta básica, ni siquiera, digo, se hace la pregunta básica, de cómo es ese *ego*, de qué significa ese *sum* del *ego sum* frente al ser por ejemplo de la *res extensa*. Ese concepto de yo viene en cierta manera recortado de antemano. Sin embargo, Descartes tiene sin duda el mérito de haberse preguntado por el sujeto, mientras que en tiempos anteriores se habían encontrado ciertamente toda clase de determinaciones sobre el sujeto, sobre el hombre, pero todas se concentraban más bien en averiguar ciertos comportamientos básicos del hombre, del sujeto, es decir, ciertos modos básicos de haberse el hombre, de haberse el sujeto, a saber, los relacionados con las llamadas «facultades del alma».

El ser cabe lo que está-ahí-delante, en tanto que fáctico en cada caso, no es necesariamente un fáctico con-ser con otros que estén fácticamente presentes; y, sin embargo, el ser cabe lo que está-ahí-delante, por su propia esencia, es un ser-unos-con-otros. Pero de ello se sigue que ser-unos-con-otros no significa desarrollar fácticamente el existir (la *Existenz)* de uno junto con otros fácticamente presentes. El ser-unos-con-otros no empieza adviniéndole o conviniéndole a una exsistencia o Dasein porque se encuentren también fácticamente otros, sino porque cada exsistencia o Dasein, en cuanto exsistencia o Dasein, viene determinada en su ser como ser-unos-con-otros, por eso y solamente por eso puede estar o ser también sola; es decir, precisamente cuando fácticamente no hay ahí otros, precisamente cuando de hecho no exsisten otros, no es que entonces ocurra que la exsistencia sea esencialmente solamente ya una, sino que precisamente está sola. Si el ser-unos-con-otros es un esencial «cómo» de la exsistencia o Dasein, es decir, que no conviene a ésta sólo condicionalmente, entonces toda exsistencia o Dasein en su quedar sola o suelta, en su venir o quedar aislada, sigue estando todavía en ese «cómo» y, por cierto, en el modo de estar sola.

Un error fundamental del solipsismo es que olvida tomarse realmente en serio el *solus ipse*, es decir, olvida tomarse en serio que el «yo solo», en tanto que solo del todo y de verdad, implica ya esencialmente un ser-unos-con-otros. Sólo porque el yo está con otros puede entender a un otro. Pero no es que primero el yo esté ahí como algo único, sin los otros, y que después por alguna enigmática vía llegue a algo así como a un unos-con-otros, a un con-los-otros.

Ahora bien, si la exsistencia o Dasein, en cuanto tal, viene esencialmente determinada en su ser como ser-unos-con-otros, si todo ser o estar cabe lo que está-ahí-delante es un ser-unos-con-otros, entonces también la forma y manera en que (o como) el desocultamiento de lo que está-ahí-delante, el desocultamiento de las cosas (en tanto que una determinada forma de verdad) pertenece a la exsistencia o Dasein, es siempre y necesariamente también un compartir la verdad. Pero, ¿qué es entonces la verdad y cómo es la verdad si su pertenencia a la exsistencia o Dasein viene determinada por (definida como) un compartir la verdad?

A lo que está-ahí-delante, a las cosas, la verdad simplemente le adviene, no pertenece a su esencia; pero la verdad sí pertenece a la esencia de la exsistencia o Dasein. Y nos hemos preguntado «cómo». Y según parece, no hemos dado un paso adelante. Ciertamente, a ese «cómo» pertenece necesariamente el ser-unos-con-otros, pero tampoco con esto podremos dar un paso más, mientras no entendamos la verdad misma de forma más original. El desocultamiento que la exsistencia comparte es algo esencialmente común que pertenece a la exsistencia, pero que precisamente en este pertenecerle no es ni puede ser nunca su propiedad, es decir, propiedad del individuo.

Pero, ¿en qué medida cabe aprehender más originalmente aún la verdad? Hablábamos de desocultamiento de lo que está-ahí-delante, de las cosas. El desocultamiento no pertenece a lo que está-ahí-delante como tal, sino que es algo que simplemente le adviene. Y, ¿quién hace que el desocultamiento advenga a lo que está-ahí-delante, a las cosas, a lo que hay? Naturalmente, el ente a cuyo ser pertenece la verdad, a saber, la exsistencia o Dasein. Pero, ¿es que de que la verdad pertenezca a la esencia de la exsistencia se sigue ya también que la exsistencia haga o deje advenir la verdad a lo que está-ahí-delante, a las cosas? ¿Cómo puede ser eso? Pues la exsistencia o Dasein no decide ciertamente acerca de lo que pueda advenir o convenir al ente, sino que a la inversa es la exsistencia o Dasein la que se orienta por el ente.

Hemos señalado ya que la exsistencia o Dasein, en cuanto que desarrolla su existir precisamente como exsistencia o Dasein, está siempre ya (en el sentido más lato) cabe lo que está-ahí-delante. La exsistencia, no sólo fácticamente, sino también en lo que se refiere a su esencia, es decir, por esencia, nunca está simplemente encerrada en sí misma, no está nunca restringida o reducida a términos o límites cerrados, sino

que está esencialmente abierta hacia lo que está-ahí-delante. Esto podemos caracterizarlo también así: la exsistencia o Dasein es des-cubridora por esencia.

e) *El ser-descubridora la exsistencia. La verdad de lo que está ahí delante y de lo a mano como un venir ello descubierto*

La exsistencia o Dasein como tal des-cubre lo que está-ahí-delante, es decir, no es que ocasionalmente la exsistencia haga el descubrimiento de que también hay cosas-ahí-delante, de que hay *Vorhandenes*, sino que la exsistencia ha descubierto ya siempre lo ahí-delante, las *res*, las cosas, lo 'existente' en el sentido de lo que hay, es decir, le ha quitado su encubrimiento. En cuanto que la exsistencia o Dasein existe, sucede algo así como des-cubrimiento de lo que está-ahí-delante. También la exsistencia o Dasein que durante toda la extensión de su existir o *Existenz* no haga nunca lo que suele llamarse un «descubrimiento», es des-cubridora, en cuanto que está cabe lo que está-ahí-delante. Los descubrimientos en sentido estricto, por ejemplo, el de una isla hasta ahora desconocida, sólo puede hacerlos la exsistencia humana precisamente porque en cuanto exsistencia está ya cabe el ente, es decir, porque, por ejemplo, navega por el mar. La exsistencia, haga «descubrimientos» en sentido estricto o no los haga, es por su propia esencia des-cubridora; la exsistencia topa ya siempre lo que está-ahí-delante en el venirle ello descubierto. Por tanto, al desocultamiento *(Un-verborgenheit)* de lo que está-ahí-delante, es decir, a la verdad de este ente que tiene la forma de ser de la *res*, de lo que está-ahí-delante, de lo 'existente' en el sentido de haberlo, de lo *Vorhanden*, lo vamos a designar de ahora en adelante diciendo lo siguiente: la verdad de lo que está-ahí-delante, la verdad de lo *Vorhanden*, es un venir ello descubierto, un quedar ello descubierto [en alemán *Entdecktheit]*. Y con ello estamos indicando lo siguiente: no todo desocultamiento del ente [en alemán *Un-verborgenheit* del ente] es un venir ese ente descubierto [en alemán *Entdecktheit]*, sino sólo el desocultamiento de aquel ente cuya forma de ser es lo que venimos llamando el quedar ahí-delante, el ser una *res* o cosa, es decir, lo *Vorhanden*, o lo a-mano, es decir, lo *Zuhanden*. El venir descubierto, o el descubrimiento, o la *Entdecktheit* (por tanto, el desocultamiento o *Unverborgenheit)* de lo que está-ahí-delante sucede porque la exsistencia o Dasein existe, porque la exsistencia o Dasein se caracteriza por su existir; y ese venir descubierto lo que está-ahí-delante, lo que hay, las

cosas, es sólo si, y mientras, algo así como la exsistencia o Dasein existe, la cual, en ese su existir, en esa su Existenz, es descubridora.

Así pues, en cuanto que la exsistencia o Dasein existe, vuélvese manifiesto el ente que está-ahí-delante, lo que hay, las cosas. Y volvemos una y otra vez a este ingrediente básico de la esencia de la exsistencia o Dasein porque es de central importancia. Lo que está-ahí-delante se vuelve manifiesto con el existir de la exsistencia o Dasein, pero eso no quiere decir necesariamente que ello, es decir, el ente, quede aprehendido, ni mucho menos que hubiera de quedar entendido o conceptuado en tanto que (o como) estando-ahí-delante, es decir: precisamente como *res*, como cosa, como *Vorhanden*, sino que sólo significa lo siguiente: en cuanto que la exsistencia o Dasein existe, es decir, se caracteriza por su existir, la exsistencia es ya cabe el ente desoculto que ella no es, cualquiera sea el uso que haga de ese desocultamiento, de ese venirle desoculto ese ente, es decir: no es que sólo en el curso de su existir salga la exsistencia o Dasein de su inmanencia para dirigirse a un ente distinto de ella. La exsistencia no es nunca de suerte que, en cierto modo, viviese encerrada de por sí y para sí en una cápsula; la exsistencia no es nunca sujeto en este mal sentido.

Capítulo cuarto

Verdad, Exsistencia, Con-ser

§ 15. El ser descubridora la exsistencia en el niño y en los primeros tiempos del hombre

Si esta tesis es de central importancia, entonces habrá que asegurar ese ingrediente o rasgo o contenido básico, y sobre todo habrá de ser también así, es decir, habrá de serlo en realidad.

Pero, ¿qué pasa con la esencia de la exsistencia o Dasein en el niño y en la primera época de los pueblos? Las siguientes observaciones metodológicas sobre el carácter de la exsistencia en las etapas iniciales del individuo y en la primera época de los pueblos hay que entenderlas en el contexto de una interpretación básica y de principio de la exsistencia o Dasein articulada en términos de ontología fundamental, y no como Antropología. Y también hay que hacer la siguiente distinción: hablar de primera época, de primeros tiempos, no es lo mismo que decir «primitivo». Sería un error total equiparar la época heroica de los griegos con la exsistencia de los actuales cafres.

Sobre la cuestión de la exsistencia prehistórica, sobre la exsistencia en los primeros tiempos, o sobre la exsistencia en las etapas primeras del ser humano en general, ya se entiendan éstas en términos de las etapas iniciales del individuo, o de la primera época de los colectivos, hay que decir básicamente lo siguiente: no puede ser absolutamente distinta de la nuestra en lo que a esencia se refiere, si es que también en ese caso al hombre hay que seguir entendiéndolo como hombre. Y parece que es precisamente eso lo que se quiere también decir al hablar (en

términos de objeción) de exsistencia humana distinta. También en esos casos se trata de exsistencia humana. Si es que el término «exsistencia» (o «Dasein») ha de usarse con sentido, entonces este concepto, un concepto que hace referencia a la esencia, ha de subyacer también en el caso de la exsistencia humana en su etapa inicial (en el niño) y en los primeros tiempos. Pero si las etapas y periodos del estadio primero del hombre, entendiendo esto bien para el caso del niño, bien para el caso de las épocas prehistóricas, son distintos, es decir, representan exsistencia humana distinta (el que carezcan de una específica luminosidad o claridad no es ninguna falta), se plantea la básica cuestión metodológica de cómo ha de entenderse esa exsistencia humana distinta. Ese entender se ha de producir por vía privativa, es decir, partiendo de una concepción positiva de la exsistencia o Dasein, que, por tanto, hay que poner a la base, y no de una idea del hombre en general que carezca de todo hilo conductor. Aquello con lo que me pongo a medir tiene que venir de antemano determinado. Y tal vara de medir (al haber de actuar como fundamento o base de lo que hayamos de entender como privación) no es algo inesencial, sino que resulta co-determinante para lo que precisamente ha de determinarse por tal vía negativa o privativa.

Sobre la base de la investigación psicológica, psicoanalítica, antropológica y etnológica tenemos hoy posibilidades más ricas de adentrarnos en determinados contextos de la exsistencia. Pero los hechos y fenómenos sobre los que cabe aprender de tales líneas de investigación, han menester de una profunda y fundamental revisión crítica si es que se quiere hacer uso de todo ello para aclararnos acerca de formas fundamentales de exsistencia. Esta revisión ha de venir dirigida por la tesis básica de que, si en el caso de la exsistencia del niño y en el caso de la exsistencia de los pueblos primitivos*, se trata de exsistencia humana, ha de subyacerles un esencial carácter histórico aun cuando éste no nos resulte transparente sin más. Sin embargo, aquí hay problemas muy específicos, con cuyo carácter de problemas habremos de familiarizarnos.

A mí se me ha preguntado ya varias veces, y casi siempre en el sentido de una objeción, por qué en mi análisis de la exsistencia o Dasein el planteamiento que hago sólo incluye la muerte y no también el nacimiento. Pues bien, procedo de esa forma porque no soy en absoluto de la opinión de que el nacimiento simplemente sea el otro cabo o punta de la exsistencia o Dasein, que pudiera y debiera tratarse dentro de un mismo problema (el del «extenderse» o durar de la exsistencia, el

* N. del T.: *[sic]* Pese a la advertencia hecha al principio sobre el empleo del término «primitivo».

de la extensión o duración de la exsistencia), igual que la muerte. Para el análisis de la exsistencia no puede apelarse sin más al nacimiento en lugar de a la muerte, así como un botánico, cuando estudia una planta, en lugar de empezar por la flor pudiera quizá empezar también por el otro cabo, es decir, por la raíz. Precisamente en lo que se refiere al factum del nacimiento, que en cierto modo no es algo que en absoluto nos quede a nuestras espaldas, puede decirse que aquello que a nosotros nos parece que inicialmente fuimos es lo último o lo más tardío y posterior en el orden del conocimiento. A nuestro nacimiento no podemos retroceder sino necesariamente a través de una trabajosa marcha hacia atrás o de un recorrido hacia atrás, pero tal cosa de ninguna manera significa algo así como una inversión del ser-respecto-a-la-muerte [ser-acerca-de-la-muerte, o en alemán *Sein zum Tode]*, lo al-revés de ello o lo contrario o inverso a ello. Y para tal marcha atrás, para tal recorrido hacia atrás, es menester una elaboración del punto de partida de esa marcha de tipo muy distinto que para cualquier otra marcha hacia a algún límite de la exsistencia o Dasein. Y algo correspondiente cabe decir también en lo que se refiere a la interpretación de la niñez si es que de antemano no queremos reducirnos simplemente a cualquier tipo de intenciones psicológico-pedagógicas.

Si en términos muy elementales nos representamos la forma de la exsistencia de un niño en los instantes iniciales de esa exsistencia sobre la Tierra, resulta que el llanto, que los inquietos y desordenados movimientos en y hacia (hacia adentro de) el mundo, no tienen objetivo alguno, es decir, no se dirigen a la consecución de un fin, de un determinado fin, y sin embargo, son movimientos orientados-a. La ausencia de un fin no es lo mismo que carecer de orientación, ni el tener una orientación es orientarse a conseguir un determinado objetivo, sino que el estar orientado o dirigido significa en general el estar orientado o dirigido-a, el estar orientado-hacia o dirigido-hacia, o el estar orientado-en-dirección contraria-a (sin que ello implique ya estar orientado a la consecución de ningún fin).

Lo que determina primariamente esa exsistencia es el descanso, el calor, el alimento, el estado de sueño o semisueño. De ello se ha concluido que esta exsistencia empieza, en cierto modo, estando todavía como plegada sobre sí misma, como encerrada en sí misma, que el sujeto está todavía enteramente metido en sí mismo. Pero ya tal planteamiento representa una completa equivocación en cuanto que la reacción del niño —si es que tal expresión puede ofrecernos alguna orientación aquí— tiene el carácter de un *shock*, el carácter de un sobresalto. Quizá el primer grito no sea ya sino un *shock* totalmente determinado.

El shock, el sobresalto, es la receptividad (para) o sensibilidad a una perturbación, es una protoforma del detenerse y reparar en algo, un comportamiento que, por tanto, consiste en dejar ser algo, pero también un verse sorprendido y desconcertado por algo, un verse atacado por algo, quedando todavía oculto aquello por lo que uno se ve desconcertado o atacado. Y este verse afectado, y este verse atacado, es ya un modo de encontrarse, es decir, un «encontrarse», una *Befindlichkeit*. La esencia del shock sólo se la puede estudiar y aclarar en conexión con el fenómeno del sobresalto y de la angustia. El shock significa que el «encontrarse» de uno, es decir, que el «temple» o «afinamiento» de uno se ve desprevenidamente perturbado, y que se produce un displacer o malestar contra el que hay que defenderse.

No es que el niño en el curso de las primeras semanas, de ser un sujeto encerrado y plegado sobre sí pase a salir de sí y volverse a los objetos, sino que siempre ya (y no solamente cuando sale del estado de somnolencia) está ya fuera orientado-a, u orientado-en-dirección-a; está ya fuera cabe, está ya fuera *apud*. Algún tipo de ente es ya manifiesto al niño aun cuando no se produzca ningún comportamiento hacia ese ente, ninguna «versión» a él, ningún ocuparse de él. En el niño la *aversio* y la defensa y esa necesidad centrada en sí misma de descanso, de calor y de sueño, tienen un carácter negativo enteramente peculiar. Y mientras no hayamos aclarado en su estructura ontológica esos fenómenos de la *aversio* [en alemán *Abkehr]* y de la defensa [en alemán *Abwehr]* y de la resistencia o el contraataque [en alemán *Gegenwehr]*, no podremos ni siquiera empezar a interpretar en su esencia un estado como el del niño. El estado de semisueño, de penumbra, en que esa primera exsistencia todavía se mueve, no significa que aún no haya en ella un comportamiento respecto al ente, sino solamente que ese comportarse-respecto-a (ese haberse-acerca-de) no tiene todavía para sí un objetivo determinado. El ser cabe el ente está todavía, por así decir, nublado, aún no se ha aclarado, aún no le ha salido el sol, de suerte que esta exsistencia no puede hacer todavía un uso determinado del ente cabe el cual *[apud* el cual], conforme a su esencia, está siempre ya.

Salir de ese estado de semisueño, de penumbra, ser arrancado de él, escapar a él, no significa salir del círculo del sujeto, no significa salir el sujeto fuera, o salir fuera del sujeto, sino que lo que significa es que ese ser-ya-fuera, que ese estar-ya-fuera, se desanubla, se vuelve claro, y es en esa claridad donde se produce el primer ver. Es decir, a la exsistencia, por así decir, le amanece aquello cabe lo que está. Y eso no es sino un amanecer de lo que ya se tiene.

La interpretación primaria ha de empezar mostrando cómo esa simple *aversio* o *Abkehr* del niño se distingue de una defensa o *Abwehr*. La aversio es un eludir algo, un escurrir el bulto a algo. Pero tal elusión representa ya un determinado defenderse de algo, un determinado rechazar algo. La huida de algo es siempre ya un en-contra de ese algo, pero es un en-contra que todavía no es activo; y de la *aversio* y de la defensa o *Abwehr* en sentido pasivo hemos de distinguir la resistencia o contraataque [en alemán la *Gegenwehr]* en la que se inicia propiamente un contramovimiento, un enfrentarse. Es decir, todos estos fenómenos, que nos resultan bien conocidos por el análisis de la *intentionalitas* o «intencionalidad» (Husserl), son también los fenómenos que definen o marcan en su ejecución o realización (es decir, en su producirse) la primera situación en la que tal exsistencia se encuentra inicialmente en ese su venir expuesta y entregada desamparadamente al mundo.

§ 16. El venir descubiertas las cosas y el ser manifiesta la exsistencia

Lo que hemos mostrado es que el venir descubiertas las cosas, el quedar desoculto lo que está-ahí-delante (verdad), el quedar desocultas (verdad) las cosas, coincide con el ser-descubridor de la exsistencia o Dasein, es decir, con su existir. La verdad pertenece, pues, a la exsistencia en tanto que ésta es esencialmente descubridora. En cuanto que la exsistencia está cabe las cosas, es decir, está *apud* lo que está-ahí-delante, en lo que está es en el venir descubiertas las cosas, en el venir descubierto lo que queda ahí-delante. Pero antes habíamos sostenido que el modo y manera en que (o como) la verdad (el desocultamiento de lo que está-ahí-delante, es decir, el desocultamiento de las cosas) pertenece a la exsistencia o Dasein era necesariamente un compartir la verdad. Y la pregunta es: ¿es efectivamente el mantenerse en el estar descubiertas las cosas, esto es, en el ser (o estar) la exsistencia cabe ellas, un compartir la verdad? Todo ser cabe lo a mano [todo estar *apud* lo a mano], también el solitario, tiene que implicar un ser-unos-con-otros. Todo venir descubierto lo que está-ahí-delante tiene (conforme a su propia esencia) que ser tal que la exsistencia o Dasein lo comparta con los demás, es decir, el venir descubiertas las cosas tiene que ser, por tanto, tal que la exsistencia, por así decir, nunca lo mantiene encerrado y guardado para sí, como una posesión que ella se reservase para sí en sus adentros. Todo venir descubiertas las cosas tiene que ser esencialmen-

te ya un venir-descubiertas en tanto que compartido-con, en tanto que partido-con, en tanto que con-partido.

Pero, ¿es todo esto algo más que tesis bien curiosas y arbitrarias que quedan simplemente contradichas por los hechos? Pues porque alguien se dé cuenta de algo o constate algo, porque alguien llegue a descubrir algo antes desconocido, no por eso lo saben todavía los demás. Y en vista de esta innegable posibilidad, ¿cómo puede afirmarse que la verdad acerca de lo que está-ahí-delante, acerca de las cosas, sea necesariamente algo que la exsistencia comparta con otras o se parta con otras?

Supongamos que alguien hace un descubrimiento particular, que descubre una planta rara y los lugares donde suele crecer; puede ser que el afortunado descubridor mantenga su descubrimiento en secreto durante toda su vida y nadie más sepa de él. Si así fuera, entonces esa planta rara y el lugar o lugares desconocidos para los demás donde esa planta crece o puede crecer se han vuelto manifiestos para esa exsistencia particular. Y ese desocultamiento pertenece únicamente a esa exsistencia; resulta entonces que el desocultamiento de lo que está-ahí-delante, de las cosas, de lo *Vorhanden,* puede pertenecer a una única exsistencia particular, a una exsistencia en tanto que individuo.

Si el afortunado descubridor se reserva durante toda su vida esa verdad, ello significa ciertamente que se la guarda para sí, que la aparta cuidadosamente de la vista de los otros, y se cuida mucho de comunicarla a ellos. Ahora bien, precisamente en eso mismo se delata ya que él comparte esta verdad con los demás, sólo que en el modo de negársela o escatimársela a ellos y reservársela para sí; y, aunque sea en este modo, la comparte ciertamente con los otros, porque el desocultamiento de lo que está-ahí-delante, el desocultamiento de las cosas, por su propia esencia es algo común. El descubridor no puede hacer otra cosa que, o bien reservarse su descubrimiento para sí, o bien comunicarlo; en todo caso, esa verdad es algo que no es propiedad suya por más que desde luego pueda entablar la pretensión de ser el primero en haberla encontrado. Reservársela para sí, guardársela para sí, es esencialmente un protegerla-de (de la vista de los otros). Pero, ¿qué significa: «no puede hacer otra cosa que»?, ¿qué significa ese moverse en: o bien lo uno o bien lo otro? Significa: esa verdad es algo que él necesariamente comparte con los demás. Pero, ¿cómo es que esa verdad es una verdad que él comparte con los demás y por qué? ¿En qué sentido, por qué, el desocultamiento de lo que está-ahí-delante es esencialmente algo que la exsistencia comparte con la exsistencia? Una cosa es clara, a saber: que ese compartir la verdad no significa que necesariamente también otros se la apropien expresamente, la hagan expresamente suya. Por otra parte, el hecho de que alguien la retenga para sí tampoco significa de por sí que la verdad empiece siendo en principio propiedad particular de nadie. No puede ser tal cosa porque por su propia esencia está a disposición de otros y nunca puede pertenecer al particular de otra manera que por vía de protegerla éste de la vista de aquéllos. Pero, ¿qué significa esto último? Esta exsistencia tiene que cerrarse ante las otras. Pero, ¿qué cierra esa exsistencia? Cierra o encierra el desocultamiento de la cosa de que se trate, es decir, cierra o encierra o tapa que esta exsistencia está, o anda, o se mantiene en el venirle descubierto algo-ahí-delante, el venirle descubierta una cosa, el venirle descubierto algo que hay; la exsistencia cierra, o encierra, o se guarda su ser descubridor cabe esa cosa, es decir, su ser descubridor *apud* eso que está-ahí-delante. Por qué vías o por qué medios ocurre fácticamente eso, no es importante por ahora. Lo esencial es otra cosa. La exsistencia tiene que tapar ante los otros ese su ser o estar cabe la correspondiente planta, si es que quiere quedarse ella sola con su verdad. Tiene que cerrar o tapar o encerrar tal cosa porque ese ser cabe algo que está-ahí-delante, ese ser cabe la correspondiente planta sería de otro modo algo abierto en común, es decir, algo desoculto en común.

La exsistencia como tal es desoculta en su ser o estar cabe lo que está-ahí-delante, en su estar cabe las cosas. Pero, ¿qué significa eso? Hemos hecho ya referencia a cómo la exsistencia precisamente mediante su ser o estar cabe lo que está-ahí-delante ha salido siempre ya de sí misma. Con otras palabras: la exsistencia no es ni es nunca algo que primero (y a veces) estuviese o se mantuviese en algo así como lo que suele llamarse «esfera interior». Por tanto, estrictamente hablando tampoco podemos decir que salga de esa esfera interior (ese «salir de», ese «saliendo de sí», ese «salir de sí» sólo podría entenderse por referencia a aquel interior, a aquella inmanencia). Pero baste con esto: la exsistencia en tanto que ser cabe (estar cabe) lo que está-ahí-delante es ella misma manifiesta, es decir, su propio estar abierta hacia las cosas, es decir, hacia lo que está-ahí-delante, lleva ya consigo el que ella, la exsistencia, es decir, la exsistencia así abierta, sea ella misma manifiesta [en alemán: *offenbar]*. La exsistencia es de por sí, y no solamente a veces, sino esencialmente, algo que se caracteriza por su apertura [en alemán *Erschlossenheit]*, algo abierto, la exsistencia es abierta; la exsistencia es desoculta en tanto que exsistencia aun cuando ninguna otra exsistencia fácticamente la aprehenda.

Tan elementales son estas cosas en la estructura o constitución básica de la exsistencia que precisamente por ello resulta difícil al princi-

pio hacerlas ver de forma inequívoca (y las razones de ello no son precisamente casuales). Como todavía estamos prácticamente al comienzo de nuestras consideraciones, es decir, como, pese a todo lo dicho, todavía no tenemos sino un muy estrecho horizonte de la problemática de la que estamos hablando, se nos hace especialmente difícil una adecuada comprensión de las estructuras que están en juego. ¡Quizá más tarde se admiren ustedes de que cosas tan simples y tan sencillas no las hayan entendido ustedes de un golpe!

Trataremos de ayudarnos mediante la discusión de un ejemplo. Pero antes una vez más la fijación del problema y de la tesis: el desocultamiento de lo que está-ahí-delante, el desocultamiento de las cosas, decimos, es por su propia esencia algo que la exsistencia comparte con la exsistencia, esté fácticamente presente otra exsistencia o no lo esté, y se apropie fácticamente esa otra exsistencia la verdad o no se la apropie. El desocultamiento de lo que está-ahí-delante es por esencia algo común, es decir, un desocultamiento que pertenece a la exsistencia, pero de suerte que no le pertenece como propiedad particular que pudiera proteger tras un seto o una valla o un muro; sino que le pertenece más bien de suerte que ese desocultamiento, por su propia esencia, es algo que uno lo da pero yéndosele a uno, es decir, no es algo que primero empiece teniéndolo uno bien fijo y en propiedad y que después uno lo suelte o lo dé.

¿Cómo es ello posible, es decir, qué es ese desocultamiento de lo que está-ahí-delante, de lo *Vorhanden*, de las cosas? Se trata del venir éstas descubiertas, del venir descubierto lo que está-ahí-delante. Lo que está-ahí-delante se da a sí mismo como desoculto en el ser-cabe (en el *esse-apud)*, por cuanto que la exsistencia o Dasein es de por sí descubridora. En tanto que ser-cabe, en tanto que *esse-apud*, la exsistencia es ser-descubridora. Y en tanto que siendo así, es decir, en tanto que siendo ella descubridora, o como descubridora (es decir, en tanto que como siendo ella así), la propia exsistencia es ella misma en sí manifiesta, *offenbar*. Pero, ¿cómo es eso? Exsistencia, esto es, *Da-sein*, esto es, ex-sistencia, esto es, ser-ahí, significa: traer consigo o empezar trayendo consigo el círculo, el ámbito, del posible hacerse manifiesto (y del hacerse ella manifiesta), de la posible patencia (u *Offenbarkeit)*, es decir, el «ahí», (el «ex», el «fuera»), sólo estando dentro del cual pueden también las cosas hacerse manifiestas, es decir, sólo dentro del cual puede también lo que está-ahí-delante (lo que hay, las cosas) hacerse manifiesto. Pero tal hacerse manifiesto (y tal hacerse ella manifiesta y ser ella manifiesta) es algo que sucede esencialmente, no que suceda a veces y a posteriori. La exsistencia es abridora, es decir, se caracteriza por su apertura,

es descubridora, es decir, con ella queda descubierto ente y, por tanto, la exsistencia no es sino trayendo consigo (en el sentido indicado) el ámbito del hacerse manifiesto el ente y el hacerse manifiesta ella, participando-comunicando y compartiendo, pues.

El desocultamiento nunca pertenece a un particular como tal. En tanto que común, está, por así decir, públicamente a disposición de cualquiera; de ahí que esencialmente tenga que ser liberado por toda exsistencia, dado libremente por ella, pues que se le suelta. El desocultamiento de lo que está-ahí-delante, el desocultamiento de las cosas, es necesariamente a su vez algo desoculto, des-oculto. Pero como el desocultamiento de lo que está-ahí-delante, de las cosas, no es a su vez nada que está-ahí-delante, es decir, no es a su vez cosa o *res* alguna, y el desocultamiento de lo que está-ahí-delante, es decir, el desocultamiento de las cosas, lo hemos llamado el venir éstas descubiertas [en alemán *Entdeckt-heit]*, resulta que el desocultamiento del desocultamiento, en cuanto que éste es él mismo desoculto, nunca puede ser algo descubierto, *entdeckt* (si es que esta última expresión la reservamos para lo que está-ahí-delante, es decir, para las cosas). Pero si el desocultamiento de lo que está-ahí-delante pertenece a la exsistencia de suerte que la exsistencia es ella misma desoculta, entonces esto quiere decir que la exsistencia en cuanto que como exsistencia o Dasein se caracteriza por lo que llamamos *Existenz* o existir, es desoculta como tal. Y el desocultamiento de la exsistencia o Dasein es lo que llamamos apertura (en alemán *Erschlossenheit)*, a diferencia del desocultamiento de lo que está-ahí-delante, del desocultamiento de las cosas, que es a lo que llamamos el venir éstas descubiertas (distinguimos, pues, entre apertura de la exsistencia: en alemán *Erschlossenheit* del *Dasein*, y venir descubiertas las cosas: en alemán *Entdecktheit* de lo *Vorhanden)*.

La exsistencia como tal es de por sí abierta, *erschlossen*. No empieza quedando desoculta porque otra exsistencia la arranque del ocultamiento. En cuanto que la exsistencia o Dasein o ser-ahí existe, es decir, se caracteriza por lo que llamamos *Existenz* o existir, ha quedado ya arrancada del ocultamiento, es decir, trae, por así decir, su desocultamiento consigo.

Hasta aquí en relación con la exsistencia o Dasein hemos discutido predominantemente su ser cabe las cosas, su ser cabe lo que está-ahí-delante. Ahora tenemos que intentar ver (por de pronto sólo en lo que respecta a nuestro ser cabe las cosas) en qué medida el ser cabe lo que está-ahí-delante, es decir, el ser cabe las cosas, viene necesariamente desoculto como aquello que él es. De modo que ahora estamos contraponiendo lo siguiente: por un lado, el estar-ahí-delante juntas las co-

sas, esto es, el estar ahí delante unas junto con otras las cosas, y por otro, el modo y manera del estar una junto a la otras o una junto con las otras la exsistencia y esas cosas. Un banco está junto a una casa, e incluso espacialmente puede el banco estar pegado a la pared. El banco, podemos decir, puede tocar la pared; sin embargo, en ese «estar junto a ellas», ni la casa ni la pared, y de ninguna manera en tanto que casa o pared, son manifiestas al banco y viceversa. Pero tampoco podemos decir que la casa esté oculta para el banco; más bien hay que decir que estas cosas guardan una relación entre sí que queda absolutamente fuera de la posibilidad de un mutuo quedar ocultas o desocultas. Para hablar con cuidado: no tenemos el más mínimo criterio para suponer siquiera la posibilidad de otra cosa. En cambio, el campesino que está en el prado que queda enfrente de su casa está también junto a su casa y cerca del banco que se apoya en la pared de su casa; pero en ese «estar junto a» del campesino, son ahí manifiestos la casa y el banco, lo cual no significa que el campesino tenga que estar propiamente aprehendiendo, fijándose en, la casa o el banco que está pegado a la pared de ella. Este «estar junto a» del campesino es un ser o estar cabe lo descubierto, es un *esse apud* lo descubierto. Y a la inversa. ¿Como está la casa junto al campesino? La casa está junto al campesino como está junto al banco; pues la casa no tiene al campesino como algo desoculto ante sí. Pero, por otra parte, el campesino tampoco es una cosa, una *res*, es decir, tampoco es algo que esté-ahí-delante, algo 'existente' en el sentido de haberlo, de no más que figurar entre lo que hay. Provisionalmente podemos, pues, decir: la casa, en lo que se refiere al campesino, o vistas las cosas desde el campesino, está-ahí-delante dentro del círculo de lo que está-ahí-delante, que viene descubierto al campesino, es decir, es una cosa dentro del círculo de las cosas que vienen descubiertas al campesino. Este círculo de lo descubierto puede cambiar en sus detalles, pero siempre la exsistencia lleva, por así decir, consigo tal círculo de lo descubierto; doquiera que la exsistencia esté se mueve siempre en tal círculo y este moverse es siempre un ser-cabe, un *esse-apud;* y eso cabe lo cual la exsistencia está puede estar más o menos próximo.

Esto es un ejemplo bien simple. Pero supongamos ahora que nos vamos acercando a la casa desde una gran distancia y vemos que hay algo delante de ella, que tiene el aspecto de un poste grueso o de algo clavado en el prado de delante de la casa. De pronto ese poste se pone en movimiento, en dirección hacia la puerta de la casa, y desaparece en ella. Y mientras estamos observando en su movimiento esa cosa que se está moviendo, he aquí que resulta ser un hombre. ¿Cómo llega a ocurrir que a esa cosa que se pone en movimiento y que desaparece por un agujero

de la pared llegamos a tomarla por un hombre, cuando a la distancia en la que nos encontramos no vemos ni cara ni manos, ni tampoco la oímos hablar? Pero resulta que se puso ella sola en movimiento. Y aun suponiendo que no estuviésemos mirando lo que suponíamos era un poste en el momento en que se puso en movimiento, resulta que precisamente lo vemos en su movimiento en dirección hacia el agujero de la pared y desapareciendo por él. Y cuando seguimos algo que se mueve, atendemos a la dirección en que se mueve, de hecho vemos, pues, a la vez la dirección, es decir, aquello hacia lo cual esa cosa se mueve, esto es, el agujero, pero qué agujero, nada de agujero, sino la puerta de una casa; y es a partir de esa puerta de la casa co-vista por nosotros de antemano como aquello hacia lo que esa cosa se mueve, como aprehendemos también lo que y cómo ese ente es, es decir, como aprehendemos que ese ente está utilizando la puerta de la casa, que en ese su hacer uso de ella no simplemente está ejecutando un cambio de lugar, sino que, según nuestra terminología, se está comportando respecto de ella (o está habiéndose acerca de ella), es decir, la está usando como puerta de la casa. Precisamente, es ese comportarse respecto a una cosa de uso, es ese haberse respecto a ella como cosa de uso, es lo que nosotros estamos aprehendiendo.

Es decir, aquello que nosotros aprehendemos no es ni algo ahí-delante que se esté moviendo, es decir, no es ni una cosa en movimiento, ni tampoco un espacio intermedio entre esa cosa y otra, ni tampoco esa otra la aprehendemos como agujero, ni tampoco lo que aprehendemos es todo ello junto; lo que en el fondo aprehendemos es un ser cabe las cosas, es decir, lo que aprehendemos es eso que nos viene a nosotros desoculto, es decir, las cosas, pero en su específico desocultamiento para aquel ser-cabe, por ejemplo: que la puerta para ese ente que se mueve es una puerta; la puerta en su venir desoculta, es decir, en su quedar descubierta para ese ente que se mueve; a ese ente como descubridor ser-cabe. En ese descubridor estar cabe la casa ese ente se muestra como siendo (o consistiendo) en exsistencia, Dasein o ser-ahí. Y ese ser cabe la casa viene a su vez abierto a esa exsistencia o Dasein mismo, es decir, viene abierto al propio ente que consiste en ese ser-cabe, es decir, al campesino.

§ 17. El quedar manifiesta la exsistencia qua ex-sistencia, Da-sein o ser-ahí

Hemos hecho una serie de intentos de aclarar el ser-unos-con-otros como ser cabe lo mismo. Con ellos no hemos dado directamente en el blanco. Pero esos intentos no han sido improductivos, sino que en

todo caso hemos obtenido ideas que son esenciales para el correcto tratamiento de nuestro tema; por ejemplo, la de que a la forma de ser de la que estamos hablando pertenece la verdad, de que exsistencia o Dasein no es lo mismo que sujeto, de que la subjetividad había quedado infradeterminada hasta ahora, de suerte que hasta ahora pudo creerse que tales ingredientes de la subjetividad como son el ser-cabe, o el ser unos-con-otros, eran algo que (sobre la base de un concepto bien insuficiente de sujeto) había que obtener a posteriori a título solamente de suplementos o apéndices. Lo que en conjunto hemos obtenido a consecuencia de todo ello ha sido una especie de desentumecimiento (en varios aspectos) de los distintos contextos de problemas, que en lo que sigue no vamos a tratar tanto de ampliar como de radicalizar. Para lo que es nuestra intención más inmediata, con lo que hemos obtenido hasta ahora podemos dar por alcanzada la preparación que necesitábamos para hacer el intento de mostrar positivamente con su ayuda la forma en que la verdad en tanto que desocultamiento de lo que está-ahí-delante, es decir, en tanto que quedar desocultas las cosas, pertenece a la exsistencia o Dasein.

Nuestra tesis por la que el ser-unos-con-otros debía caracterizarse como una forma peculiar de ser de la exsistencia, Dasein o ser-ahí, rezaba como sigue: el desocultamiento de lo que está-ahí-delante, el desocultamiento (el descubrimiento) de lo que está-ahí-delante, el venir descubiertas las cosas, es por su propia esencia algo que la exsistencia comparte con otra exsistencia, ya esté presente esa otra exsistencia o Dasein o no lo esté, ya se apropie esa otra exsistencia expresamente la verdad o no. El desocultamiento de lo que está-ahí-delante es esencialmente algo común, no pertenece nunca a una exsistencia o Dasein como particular. Por tanto, toda exsistencia o Dasein en tanto que descubridora tiene que haber dado siempre ya, es decir, tiene que haber donado siempre ya, es decir, tiene que haber liberado o soltado ese venirle descubierto lo descubierto. El desocultamiento de lo que está-ahí-delante, el desocultamiento de las cosas, no pertenece a lo que está-ahí-delante, sino que pertenece a la exsistencia o Dasein; pero pertenece a la exsistencia o Dasein de suerte que, sin embargo, ese desocultamiento no está en la exsistencia como una propiedad particular a la que la exsistencia pudiera poner cerco o valla. El desocultamiento tampoco es algo que empiece siendo una posesión particular y de la que sólo después se haga donación, o sólo después se la reparta y comparta, sino que su pertenecer-a-la-exsistencia es ya un haberlo dado, es decir, un compartirlo, un donarlo, es decir, un haberlo liberado y soltado ya. ¿Cómo es ello posible y por qué es ello necesariamente así?

Vimos que lo que está-ahí-delante, es decir, las cosas, se nos dan como desocultas en nuestro ser-cabe, en nuestro *esse-apud*, en cuanto que éste es de por sí descubridor. La exsistencia de ninguna manera puede estar junto a, cerca de, o cabe algo que esté-ahí-delante, como algo que está ahí delante está junto a otro algo que está ahí delante, es decir, como una cosa está junto a otra cosa; todo estar-junto-a y cada estar-junto-a es un descubridor ser-cabe (un descubridor *esse-apud*), en el que aquello cabe lo que se está queda mantenido en ese su venir descubierto, es decir, queda mantenido en esa su situación de descubierto. El «cabe» en el ser-cabe [es decir, el *apud* en el *esse-apud*] es un esencialmente se-abriente estar-abierto-a, un estar-abierto que esencialmente queda abierto él en sí. Esto es algo que lo hemos tenido ya varias veces a la vista, pero que no por ello pierde nada de su maravilloso carácter. Pero hasta el momento sólo habíamos prestado atención a aquello en lo que se está y a que esto se vuelve manifiesto en y para nuestro ser cabe ello. Sin embargo, habíamos pasado cuidadosamente por alto algo no menos esencial, a saber, ese nuestro ser-cabe mismo, ese nuestro *esse-apud* mismo, nosotros en tanto que siendo-cabe, somos «también» manifiestos a una con el venir manifiestas las cosas, es decir, a una con el venir manifiesto lo que está-ahí-delante. Aun cuando sea una exsistencia sola (esto es, aun cuando sea una exsistencia en solitario) la que está cabe una determinada cosa, cabe algo que está-ahí-delante, ese su ser-cabe es manifiesto, queda de manifiesto, está de manifiesto, es *offenbar;* y ello aun cuando la correspondiente exsistencia no se aprehenda a sí misma en absoluto, o no se esté aprehendiendo a sí misma en absoluto, esto es, no esté reflexionando sobre sí, ni recapacitando sobre sí, ni vuelta sobre sí, es decir, aun cuando en ese ser cabe lo que está-ahí-delante la exsistencia no piense en sí misma. El ser-cabe es, pues, manifiesto *antes* de toda objetivación por los demás y antes de toda objetivación *para sí* mismo.

Esto podemos hacerlo ver mostrando un hecho elemental en el que como existentes nos movemos a diario y que es tan cotidiano y nos resulta tan obvio que ni siquiera parece que estuviera ahí. Tomemos nuestro ejemplo: una piedra está ahí delante junto a una piedra e igualmente una exsistencia está ahí junto a otra exsistencia, un ser-cabe junto a un ser-cabe, un *esse-apud* junto a un *esse-apud;* no señor, de ninguna manera, sino que cuando una exsistencia se pone o queda al lado de la otra, lo que ocurre es que una exsistencia entra en el espacio de patencia de la otra, es decir, en el espacio del venirle manifiestas cosas (o en general ente) a la otra, y del ser manifiesta (también ella misma) esa otra exsistencia, o más exactamente, su ser-cabe

se mueve en el mismo ámbito de patencia. Pero, ¿qué se quiere decir con ello?

El estar cabe lo que está-ahí-delante no es algo así como un sensor que la exsistencia o Dasein extienda hacia las cosas y que después vuelva a recoger, sino que la exsistencia o Dasein quiere decir ser-cabe, *esse-apud;* pero este esencial estar cabe las cosas tampoco es ni mucho menos una especie de periscopio siempre dispuesto y preparado, en cuyo interior, es decir, encapsulado dentro de él, el sujeto se deslizase hacia las cosas, y así cada exsistencia para sí y por separado, es decir, cada existencia dentro de su periscopio, sino que este ser-cabe es manifiesto como tal, *patet,* está abierto; nunca está encerrado o encapsulado, aun cuando la exsistencia esté sola cabe algo, sino que el ser-cabe es esencialmente de suerte que en todo momento, en tanto que manifiesto (en tanto que patente, en tanto que *patens,* en tanto que estando abierto), otra exsistencia puede entrar en él. Y para impedir tal cosa, la exsistencia tiene que empezar encerrándose, lo cual quiere decir que primero está ya abierta y esencialmente abierta, porque el cerrarse o encerrarse no es sino una privación de lo primero.

El ser cabe las cosas descubiertas no es nunca en cuanto tal algo cerrado, sino algo abierto; a una con el ser-cabe abierto a (o hacia) lo que está-ahí-delante, es decir, a las cosas, ese estar-cabe mismo viene desoculto y a la inversa; sólo un ser que como tal venga él mismo manifiesto es un ser-cabe; ese ser es lo que es (a saber: ser-cabe, *esse-apud)* en tanto que se-abriente o en tanto que alumbrándose a sí mismo [en alemán: en tanto que *sich-erschliessend,* en tanto que abriéndose, en tanto que alumbrándose]; a la esencia de ese ser pertenece el abrirse. El ser-cabe es abriente-abierto, y por cuanto que el estar cabe lo que está-ahí-delante pertenece esencialmente a la exsistencia, ello quiere decir que la exsistencia como tal es abierta, *patens,* en alemán *erschlossenes,* esto es, abierta [también: alumbrada; *erschliessen:* abrir, alumbrar (un venero, un manantial), sacar].

Pero, ¿qué quiere decir esto? La exsistencia no es que venga abierta, alumbrada, sacada a la luz, en virtud del ser aprehendida por otra exsistencia (no es ni mucho menos eso aunque sólo sea porque aprehender una exsistencia significa: aprehender un ente que de por sí viene abierto o alumbrado). La exsistencia, pues, se abre, se alumbra ella misma, se dirá, si no para otras, sí para sí misma. Y hete aquí el mismo perro con otro collar, hete aquí lo mismo de siempre: el bien conocido hecho de que el hombre tiene conciencia de los objetos y junto con esa conciencia de los objetos tiene también conciencia de sí, es decir, autoconciencia. Toda conciencia es también autoconciencia. Un principio que en el idealismo alemán se discutió hasta la saciedad y del que también parte Kant y que también conocía ya Descartes reza: cogito aliquid = cogito me cogitare aliquid. Pero si precisamente el concepto de conciencia es lo que impidió y ha impedido obtener un adecuado concepto de subjetividad, entonces son necesarias toda clase de precauciones críticas cuando se habla, y precisamente cuando se habla, de autoconciencia. Mas ya vimos que el ser-cabe no encierra necesariamente en absoluto un saber acerca de sí, un volverse sobre sí; precisamente el ser-cabe más elemental y no falsificado se agota en las cosas, se enfrasca en las cosas, no viene estorbado por ninguna reflexión. Y sin embargo, tenemos que decir que precisamente entonces se abre, se alumbra. El abrirse, el alumbrarse, el abrirse y venirse-abierto [es decir, el *patere,* el ser-*patens,* es decir, el estar amanecido, el haber salido, el haber rompido, el haber irrumpido, el *sich-erschliessen],* que enunciamos del ser-cabe como determinación esencial de éste no significa necesariamente que se convierta para sí en objeto, y ni siquiera que se haya vuelto manifiesto él a sí mismo.

Lo que decimos es que el descubridor estar-cabe lo que está ahí delante se abre, se alumbra. Esto no quiere decir ni que: «la exsistencia se vuelva manifiesta mediante otras y para otras», ni tampoco que: «la exsistencia aparte de lo que descubre ahí-delante se aprehenda también a sí misma». La tesis «el descubridor ser cabe las cosas o el descubridor ser cabe lo que está-ahí-delante se abre, se alumbra» significa algo bastante más original; significa lo siguiente: en el ser-cabe y como tal ser-cabe es precisamente donde la exsistencia empieza trayendo consigo algo así como un ámbito de patencia. Este ente al que no sin razón llamamos *ex*-sistencia, *Da*-sein, ser-*ahí,* empieza dejando ser (en tanto que su ser, es decir, el ser de la exsistencia o Dasein consiste en existir), empieza, digo, dejando ser (en y precisamente por ese su ser) algo así como un «ahí», un *Da.* La exsistencia o Dasein es aquel ente que consiste en ser algo así como un «ahí», un *«da».* Un «ahí», es decir, un círculo de patencia, un ámbito de patencia, sólo en relación con el cual pueden también las cosas, puede también lo que está-ahí-delante hacerse manifiesto, es decir, ser descubierto.

El «ahí», el *«da»,* no es un lugar, no es un sitio que se contraponga a un allí. Ex-sistencia, Da-sein, ser-ahí, no significa: estar aquí en lugar de allí, tampoco quiere decir: estar aquí y allí, sino que es la posibilidad, la posibilitación de un orientado estar aquí o estar allí. El ahí, el *«da»,* es, entre otras cosas, el espacio que en sí se abre, que en sí rompe y, que en ese abrir y romper, aún no está roto en fragmentos. La exsistencia, el Dasein, el ser-ahí es un abriente romper en el espacio, es un

in-rumpere, un *irrumpere* en él. No sólo en el sentido en que una cosa material, una cosa extensa, esté en, u ocupe, un espacio, sino en el sentido de que el espacio se vuelve manifiesto en su espaciosidad. Pero exsistencia, Da-sein, ser-ahí no es sólo eso. Más exactamente: el espacio que en ese irrumpir abre, es decir, el espacio que en ese irrumpir rompe, es una determinación esencial del ahí, del Da, valiéndonos de la cual primariamente demostramos ese ingrediente esencial del ente que somos. No es casualidad que muchos significados del lenguaje, que no se refieren en absoluto a nada espacial, tengan, sin embargo, un sentido espacial. Con ello se vuelve visible y claro que el espacio tiene que desempeñar un papel fundamental en la Metafísica, el cual, ciertamente, sólo podrá convertirse en tema o problema en conexión original con el concepto del tiempo, entendido y conceptuado con radicalidad. Ninguna Física ni ninguna Geometría podrán poner al descubierto la esencia del espacio; pues éstas permanecerán eternamente fuera de esa problemática, y sólo captan, vistas las cosas desde un punto de vista metafísico, aquello que es indiferente al espacio. A la ciencia de la naturaleza, a la Física, no se le muestra más que un cierto esqueje de esa problemática y, por cierto, enteramente vacío. De forma muy distinta puede, en cambio, el arte, como plástica o como pintura, conquistar en cierto modo el espacio.

La exsistencia, el Da-sein, el ser-ahí, es el ente que esencialmente se abre, rompe, sale, se alumbra; es decir, es un ente que, en y con su ser, empieza abriendo, empieza haciendo romper una esfera de patencia, una esfera del quedar manifiesto, del ponerse de manifiesto ente, incluyendo en ese ponerse de manifiesto (o quedar de manifiesto) la exsistencia o Dasein mismo, y ello no a posteriori y a veces, sino en tanto que la exsistencia o Dasein existen, es decir, se caracterizan por su *Existenz,* por su existir. La exsistencia forma (en un doble sentido) esa esfera de patencia: la exsistencia o Dasein en cuanto *da-sein,* es decir, en cuanto ser-ahí, hace romper esa esfera de patencia, constituye esa esfera de patencia, es (consiste en) esa esfera de patencia, y a la vez le da forma. Es decir, con el existir del hombre, con la *Existenz* del hombre, sucede ese abriente irrumpir, ese abriente romper en el ente, de suerte que el ente queda dentro de esa esfera de patencia, viene a parar dentro de ella en tanto que manifiesto, es decir, al volverse manifiesto mediante aquel irrumpir, viene a entrar, viene a parar, viene a dar dentro de ese patente *Da,* de ese manifiesto «ahí», que es como entonces también la exsistencia o Dasein o ser-ahí puede encontrarse a sí misma (de ese patente *Da,* de ese manifiesto Ahí, como el cual puede entonces la exsistencia encontrarse también a sí misma).

§ 18. Exsistencia y con-ser

El ser-cabe es abriente-abierto, o alumbrante-alumbrado. Trae consigo la esfera del «ahí», del «da», y se mueve en ella. Pero si de hecho está presente otro Dasein, otro ser-ahí, otra exsistencia, entonces esta segunda exsistencia no es nunca simplemente también ahí, sino que por su propia esencia es co-ahí, es decir, co-es-ahí; es decir, no es sólo que también sea, sino que, con-siendo, por ser exsistencia, Dasein o ser-ahí, se coloca en la misma esfera o en el mismo círculo de patencia. Una piedra puede ser todo lo igual que se quiera a otra piedra, pero esas dos piedras nunca son co-ahí-delante o nunca con-son-ahí-delante, es decir, lo *Vorhanden,* lo que está-ahí-delante, esto es, las cosas, una cosa no puede (con-)ser-*con*-otra cosa. La exsistencia o ser-ahí o Dasein, cuando está presente cabe otra exsistencia, no está con ella porque también esté hecha igual que la primera, sino porque es exsistencia o Dasein o ser-ahí, es decir, porque, en cuanto que es, trae consigo un Da, un ahí, y al traer consigo un Da, un ahí, es decir, en tanto que siendo algo que trae consigo un ahí, un Da, entra necesariamente en la esfera o en el círculo del otro Da (es decir, de la otra exsistencia) de suerte que se con-parten, es decir, que comparten, que co-parten, que se comunican éste (círculo).

Sólo hay «con-» [en alemán: sólo hay *«mit-»]* donde hay un ahí, es decir, donde hay un Da. Cada uno de los varios ser-cabe es con-ser; no es que uno esté cabe lo que está-ahí-delante y el otro esté cabe lo que está-ahí-delante y uno y otro sean cabe [sean *apud]* lo que está-ahí-delante, sino que uno y otro es ser-uno-con-otro. Exsistencia y exsistencia fácticamente no pueden ser en absoluto de otro modo que siendo cada una el ahí, el Da, siendo completamente inesencial la distancia espacial fáctica de los lugares en que se está. Pero precisamente el «siendo cada una el ahí», significa ya: un dar, un donar, un ceder, un soltar y, por cierto, hacia adentro de la misma esfera o en la misma esfera de patencia (hacia adentro o en el mismo ahí o Da) del hacerse manifiestas las cosas.

Analizando el fenómeno del ser-cabe hemos analizado ya en varios aspectos que la exsistencia no se mantiene en una esfera interior y por alguna clase de manipulaciones llega también a experimentar algo de lo exterior; antes la exsistencia o Dasein como tal es ya fuera, está ya fuera, es ya cabe [está ya *apud],* ha salido ya de sí, o mejor: es saliendo de sí, es *ex-itus,* es «ex»; nunca es de otro modo en tanto que ex-sisten-

cia, y ello, naturalmente, sin abandonarse a sí misma, sin dejarse a sí misma, sin irse de sí misma; este ex-itus a, este saliendo a, es la exsistencia o ser-ahí o Da-sein mismo, o sea, su esencia; y no necesita dejarse a sí misma, precisamente porque en tanto que ex-itus, en tanto que saliendo, es precisamente ella misma. «Fuera», «ex»: a esto parece corresponderle un «dentro», un «in». Ciertamente, pero la cuestión es cómo se determina ese «dentro» y si debe aprehenderse como lo hace la doctrina tradicional de la inmanencia, del permanecer la conciencia dentro de sí. El modo y manera en que (o como) la exsistencia o Dasein es (o está) cabe sí viene esencialmente codeterminado por el modo en que (o como) ella, en tanto que siendo cabe sí, es esencialmente saliendo, es esencialmente ex-itus, es esencialmente ex.

Pues bien, el que exsistencia y exsistencia nunca sean la una junto a la otra significa que cada una, en tanto que no es sino esencialmente saliendo, ha entrado ya en la patencia o esfera de patencia de la otra. Aun cuando no se cuiden lo más mínimo la una de la otra, aun cuando mutuamente no se importen nada, se mantienen necesariamente (como exsistencia, Dasein o ser-ahí que son, es decir, precisamente por ser la exsistencia, ser-ahí o Dasein en que consisten) en la misma esfera de patencia, en la misma esfera del hacerse manifiesto el ente y hacerse manifiesta la exsistencia; y que la exsistencia o Dasein en tanto que exsistencia o Dasein traiga esa esfera consigo significa: la comparte con los entes de su tipo. En la esencia de una ex-sistencia, ser-ahí o Da-sein radica el con-ser, aun en caso de que fácticamente no existiera ningún otro ente (del mismo tipo) en absoluto. La exsistencia lleva ya consigo la esfera de una posible vecindad; es ya de por sí vecina-de, mientras que, por ejemplo, dos piedras carecen de relación de vecindad. El con-ser [en alemán: el *Mitsein]*, implica: dar, soltar, ceder, liberar «Ahí»; es decir, implica: dar, donar, soltar, liberar *«Da»;* «Da» o «ahí», que es un manifiesto haber roto, haber abierto, haber irrumpido (es decir, un haber roto, un haber abierto, un haber irrumpido en términos de patencia), en el que el ente puede a su vez manifestarse según sus distintos tipos.

Por tanto, el venir descubiertas las cosas, el venir descubierto lo que está-ahí-delante que se produce en el descubridor ser-cabe, es tal que pertenece a la apertura o alumbramiento del Da o ahí. Sólo un ente que se abre y alumbra y rompe en el sentido señalado puede, o mejor, tiene que, ser descubridor. Todo venir descubiertas las cosas, venir descubierto lo ahí-delante, en tanto que perteneciente a la apertura de una exsistencia o Dasein, es decir, en tanto que perteneciente al venir abierta y alumbrada una exsistencia, es necesariamente también ya

liberado, donado, cedido, soltado y compartido porque la apertura y alumbramiento del ahí, es decir, el ser-ahí, el Da-sein, es necesariamente con-ser. Ser-descubridor pertenece a lo que venimos llamando apertura o alumbramiento, en alemán *Erschlossenheit,* y por tanto, al ser-ahí, exsistencia o Dasein. Y por pertenecer de esta manera a la exsistencia o Dasein o ser-ahí y porque a la apertura y alumbramiento del ser pertenece comunidad y, por tanto, indicación del con-ser, es decir, un llevar ya inscrito el con-ser, precisamente por eso no es ni nunca puede ser algo que quepa poner a resguardo, pues no es ni nunca puede ser posesión particular, sino que en el abriente-abierto y alumbrante con-ser es algo que cada exsistencia o Dasein comparte ya.

Y así queda aclarada la interna posibilidad del ser-unos-con-otros como una esencial forma de ser de la exsistencia o Dasein. En tal aclaración hemos visto cómo la verdad, en tanto que desocultamiento de lo que está-ahí-delante, es ingrediente constitutivo del ser-unos-con-otros y pertenece originalmente a la exsistencia o Dasein, de suerte que el venir descubiertas las cosas sólo es a su vez posible en la apertura o alumbramiento de la exsistencia o Dasein, es decir, en aquel desocultamiento que el ente que venimos llamando exsistencia o Dasein trae consigo.

Hemos puesto a la vista el ser-unos-con-otros como estructura esencial de la exsistencia o Dasein, y por cierto por una determinada vía, elegida con toda intención, que necesariamente encierra una unilateralidad que, sin embargo, no es de importancia. Vamos a referirnos ahora brevemente a esta unilateralidad porque podría dar lugar a malentendidos y también porque (en la «filosofía del sujeto») la determinación del ser-unos-con-otros como determinación esencial de la exsistencia o Dasein en parte queda subestimada y en parte sobreestimada.

Hemos puesto a la vista el ser-unos-con-otros recurriendo a nuestro ser-unos-con-otros cabe esta tiza que tenemos aquí delante, algo, por tanto, que nos resulta bien próximo. Pero seguro que ya varias veces se habrán sentido movidos ustedes por la siguiente objeción: el ser o estar cabe algo mismo que está-ahí-delante puede ciertamente representar un modo del ser-unos-con-otros, pero precisamente lo que el análisis del ejemplo nos muestra es un ser-unos-junto-a-otros indiferente y bastante externo y un ser-unos-con-otros bien flojo. Eso es verdad, pero ello no es óbice para que también en ese ser-unos-con-otros, por flojo y leve y circunstancial que sea, se nos haga visible su esencia, o un fragmento de lo que es su esencia. Pues el ser cabe lo mismo, el estar cabe lo mismo o en lo mismo, tomado estrictamente, no es un modo del ser-unos-con-otros, es decir, no es una forma especial de ser-

unos-con-otros entre muchas otras, sino que es un ingrediente esencial de todo ser-unos-con-otros; nuestro ser o estar cabe la tiza, cabe el borrador y cabe lo que tenemos aquí delante, nuestro estar en ello, pertenece esencialmente a nuestro unos-con-otros, que viene además constituido por otra cosa, a saber, por mis clases y porque ustedes las están siguiendo; y a ello pertenece el ser o estar cabe cosas, aunque no necesariamente cabe esta tiza; también fuera, ahí en los montes, en algún sitio, el unos-con-otros es un ser cabe lo que fuere, un ser o estar cabe aquello o en aquello que precisamente así queda de manifiesto en o entre lo que está-ahí-delante, es decir, en o entre las cosas que hay.

Pero ya lo hemos visto. En el concepto tradicional de sujeto se prescinde del ser-cabe, del *esse-apud;* y tampoco, como veremos, se lo aprehende como un momento esencial de la subjetividad cuando se concibe el sujeto como conciencia intencional, es decir, como conciencia cuyo rasgo primario es la «intencionalidad». La intencionalidad no dará de sí todo lo que verdadera y centralmente tiene que dar de sí mientras se la siga entendiendo como «conciencia» en vez de, con ayuda de la intencionalidad, hacer añicos esa interpretación del hombre efectuada a partir de la conciencia. Pues bien, como se piensa al sujeto desprovisto, por así decir, de ese ser-cabe, es decir, como se lo piensa como un sujeto, por así decir, encogido, reducido, disminuido, también sucede que se toma un camino equivocado en la pregunta por el ser-unos-con-otros y por la esencia de ese ser-unos-con-otros, o de ese ser-un-sujeto-con-otro. Como ambos sujetos vienen indeterminados, no hay más remedio que, por así decir, buscarse para mediar entre ellos un expediente algo más rico que el que propiamente la esencia de ese ser-el-uno-con-el-otro exige. La infradeterminación de la subjetividad causa una sobredeterminación de la relación del sujeto con el sujeto. Pues ahora se tienen dos sujetos, pero se los empieza teniendo de suerte que no es posible todavía una comunicación entre ellos, y todo el problema se orienta hacia cómo lograr que se junten, que se encuentren, que se pongan en comunicación esos dos sujetos encogidos o disminuidos.

El sujeto que se cree tener con seguridad es el propio yo, el sujeto-yo, que, por supuesto, no queda entendido o concebido como único en ese su estar solo; el otro se convierte, por tanto, en un sujeto-tú, en el que asimismo falta aquella determinación (la del ser-cabe), es decir, en un segundo yo. Pues bien, la cuestión que se plantea es la de cómo el primer «yo» llega al segundo «yo» y cómo mediante este juntarse de dos «yoes» surge algo así como un uno-con-otro, es decir, lo que llamamos el estar un sujeto con el otro. Y una vez que ya se los ha juntado,

hay que averiguar cómo pueden comportarse respecto a alguna cosa común que queda fuera. El problema del ser-unos-con-otros se convierte desde el principio en el problema de la llamada relación-yo-tú y la forma de constitución de ella es lo que se designa como «introyección afectiva» [en alemán: *Einfühlung];* tal introyección es la ventana por la que, por así decir, un sujeto, que se encuentra encerrado y aprisionado tras su coraza o bajo su caparazón, logra salir de ella y acceder al otro.

Pero en cuanto el ser-uno-con-otro, en tanto que problema, queda reducido al denominador de la «introyección afectiva» (cualquiera sea la forma como después se conciba o explique ésta), se ha dejado ya de lado la decisiva idea de que el uno-con-otro, el *Mit-einander,* pertenece a la propia esencia de la exsistencia o Dasein como tal, y de modo que esta exsistencia o Dasein como tal sea ya también ser-cabe.

La exsistencia o Dasein es ser-o-estar-unos-con-otros-cabe, es decir, *esse*-unos-con-otros-*apud.* Y cuando se concibe así el ser-unos-con-otros como perteneciente a la esencia de cada exsistencia o Dasein, ello no significa que no haya ningún problema, al contrario. Mostramos ya cómo hay que preguntarse por la interna posibilidad de ese ser-unos-con-otros y cómo esa pregunta sólo puede encontrar respuesta a partir de un esclarecimiento de la exsistencia o Dasein como tal.

Y sólo porque cada exsistencia o Dasein como tal es de por sí (el «cómo» ya lo hemos mostrado en un aspecto) un con-ser, es decir, un ser-unos-con-otros, un unos-con-otros, un *Mit-einander,* sólo por eso es posible la comunidad y la sociedad humanas, en sus muy distintas variantes y variaciones, y en sus muy distintas etapas y grados de autenticidad e inautenticidad, o de permanencia y fugacidad.

Pero bien, se me dirá, ¿no tiene en definitiva el ser-cabe o estar-cabe una cierta primacía? ¿Y, si es así, cómo sacar o poner de manifiesto a partir de él la co-exsistencia, el co-dasein, el Mitdasein, el co-ser-ahí, es decir, cómo sacarlo o ponerlo de manifiesto a partir de él como una especie de apriori de lo entendido en el con-ser, de lo que en ese con-ser llega a entenderse, es decir, como un apriori del conocimiento del otro? Pues lo único que puede llegar a mostrarse es cómo un otro como tal llega ónticamente a ser conocido. Aunque así fuera, pienso que incluso para tal fin el camino que emprende Husserl es impracticable, primero porque Husserl permanece todavía reducido a una esfera egológica, pensada de una forma no muy clara en términos idealistas, y segundo porque Husserl se orienta por la pura captación de cosas y de datos, en lugar de orientarse por las referencias concretas en que se halla envuelta la *Existenz,* el existir, es decir, por aquello a lo que de entrada encontramos referido nuestro existir.

Cuando el ser-cabe es tomado en un sentido tan amplio, es decir, es tomado como ser cabe «lo otro» en el sentido de cabe «otra cosa en general», cabe un ente indiferente que nosotros no somos, entonces tal indiferencia no es la indeterminidad del vacío, sino la de un planteamiento bien concreto, lleno y determinado. Pues está incluyendo ya y se está diciendo ya (una vez planteadas así las cosas) el tipo de proyección en que tiene que consistir el con-ser. Que la primacía es del con-ser-con [en alemán: del *Mit-sein-mit]* (y no del ser-cabe o *esse-apud* en el sentido en que en tal planteamiento se lo interpreta) viene confirmado por ese comportamiento fáctico conforme al que el «primitivo» personifica a lo otro, también a las cosas convirtiéndolas en seres vivos.

§ 19. La monadología de Leibniz y la interpretación del ser-unos-con-otros

El problema del ser-unos-con-otros no es primariamente el problema de la relación entre sujeto y sujeto, sino ante todo un problema que concierne a la determinación de la esencia del sujeto como tal. Los hechos del ser-unos-con-otros resultaron siempre bien conocidos. Ya Aristóteles habla del hombre como ζῷον πολιτικόν (zoon politikón), como un ser vivo que puede estar en comunidad. Sólo porque el hombre es un tal ser, puede ser también un animal de rebaño, como Nietzsche suele decir. El problema de la comunidad fue, pues, un problema que la filosofía conoció y trató siempre, en especial en la ética, pero no se planteó como un problema de la metafísica de la exsistencia o Dasein.

Por primera vez, aunque sólo indirectamente, el mutuo comercio y trato de los sujetos se convierte en problema en la «Monadología» de Leibniz[1]. Ello sucede, digo, indirectamente, pues también en la «Monadología» lo primero es la determinación del concepto de sujeto en sentido tradicional como un sujeto encogido, disminuido, recortado, pero ello, ciertamente, pese a una esencial profundización y ampliación. A consecuencia de la interpretación monadológica del sujeto,

[1] Sobre la «Monadología» de Leibniz y la interpretación del ser-unos-con-otros, cfr. el curso de Heidegger sobre Lógica, semestre de verano de 1928, págs. 25-35 del manuscrito (M. Heidegger, *Metaphysiche Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz.* Curso impartido en Marburgo en el semestre de verano de 1928, recogido en la Gesamtausgabe, t. 26, editado por Klaus Held, Fráncfort del Meno, 1978; 2.ª ed. revisada, 1990, págs. 86-122).

Leibniz llega a una determinada concepción acerca del posible *commercium* de los sujetos, de su trato y relaciones entre sí. El uno-con-otro del hombre con el hombre es un caso especial del *commercium* de las substancias entre sí.

Vamos a entrar brevemente en la «Monadología» de Leibniz con el fin de establecer una contraposición entre ella y la interpretación que venimos haciendo de la exsistencia o Dasein y del ser-unos-con-otros y poder así aclarar lo dicho mediante una comparación que articularemos en términos de resumen. Pues ciertamente, también podría mostrarse que cuando la «Monadología» muestra toda la riqueza y profundidad de su concepción es cuando no trata de entendérsela solamente desde la concepción tradicional del sujeto, una concepción que Leibniz está tan lejos de superar en su «Monadología», que más bien la está presuponiendo. Pero si hacemos abstracción de ello, la mónada de Leibniz es una de las ideas más atrevidas que desde Platón han aparecido en el campo de la filosofía.

Leibniz describe las substancias como mónadas (en griego *monas* = unidad), como unidades. Unidad significa: simplicidad, lo original, lo que determina al todo, individualidad; τόδε τι (tode ti), la οὐσία (ousía), de Aristóteles; ἕν (hen) — ὄν (on) — οὐσία (ousía), cfr. Metafísica § 2, 1003 b 23/b 32. Todo ente en tanto que ente es uno, según reza la vieja tesis de Platón y Aristóteles; viene constituido por una unidad completamente específica. Conforme a Leibniz es en esta específica unidad de cada ente donde se funda propiamente su ser. «Monas» es para Leibniz lo originalmente dador de unidad, lo originalmente unificante, lo simple unificador, e individualizador en tanto que unificador o unificante. Por eso, a todo lo que es desde sí y para sí, Leibniz lo describe (atendiendo a esa determinación primaria que representa la unidad) como mónada: como la unidad que de antemano y simplemente une y, por tanto, como la unidad que, juntamente con ello, individualiza.

El problema de la mónada no significa, pues, otra cosa que un retomar el problema de la substancialidad de la substancia o, como también podemos decir, de la subjetividad del sujeto; pues sujeto se dice en Leibniz, como en el fondo todavía en Kant, *subiectum,* lo subyacente, lo ὑποκείμενον, aquello que es a partir de sí y desde sí. Conforme a Leibniz, todas las mónadas, todas las substancias (también las corporales), es decir, todas las partículas elementales de un cuerpo están animadas.

Que la mónada esté animada significa: la mónada tiene vis, ímpetu, nisus; appetitus, repraesentatio. De raíz la mónada es unificante, la

mónada toma y mantiene de antemano en unidad aquello que ella se representa; toda mónada refleja en cada caso el todo del ente, pero cada una desde un punto de vista diferente y también diferentemente conforme a grados de vigilia. Hay mónadas apagadas, somnolientas, durmientes, que constituyen lo corporal como tal. Desde ellas hay una especie de escala que conduce hasta la mónada central, Dios, Dios pensado en el sentido de la teología cristiana. Y a partir de ello se entiende por qué Leibniz concibe cada mónada como un speculum vitale, como un espejo vivo.

En el ímpetu mismo, es decir, en aquello que la mónada es y como lo es, la mónada se construye a sí misma una visión del todo, una vista del todo considerado desde un determinado punto de vista. En tanto que cada mónada se representa desde sí el todo desde un determinado punto de vista, cada mónada es en cierta manera el universo. De ahí que Leibniz entienda la mónada como mundus concentratus.

Toda mónada se individúa como tal a sí misma; toda mónada es en cada caso para sí «constituyendo», es decir, formando, es decir, representándose, es decir, consistiendo en, una imagen de [en alemán: *bildend]* el todo. También la exsistencia, es decir, los hombres, son entendidos como mónadas. En tanto que representando de por sí, es decir, en tanto que consistiendo de por sí en tal imagen o representación, no necesitan recibir nada, es decir, su esencia no incluye receptividad alguna desde fuera. Las mónadas no tienen ventanas porque no las necesitan; y no las necesitan porque tienen todo dentro de sí, porque están absolutamente cerradas, no abiertas. No han menester de ningún comercio, no necesitan ninguna relación con las demás, sino que en todas está en cada caso el todo, y todas tienen el carácter de *entia creata* a través del todo (entendiendo ahora por ese todo la mónada suprema). En cambio, la «introyección afectiva», la *Einfühlung*, da a la mónada ventanas, o mejor, esa introyección misma es, por así decir, la ventana.

Por el contrario, nuestra interpretación, es decir, la interpretación que hacemos de la exsistencia o Dasein, coincide con Leibniz en decir: la mónada, la exsistencia, el Dasein no tiene ventanas porque no las necesita. Sólo que la fundamentación de esta tesis difiere de la de Leibniz: los hombres no las necesitan, es decir, no necesitan ventanas porque no necesitan mirar fuera, sino que esencialmente están ya en la calle. Y tal fundamentación es un indicador de que entendemos el sujeto de una forma completamente distinta. No se trata de completar el planteamiento monadológico y mejorarlo mediante cosas así como la «introyección afectiva», sino de lo que se trata es de radicalizarlo.

§ 20. Comunidad sobre la base del unos-con-otros

Sobre la base del uno-con-otro o unos-con-otros, del *Mit-einander,* se vuelve posible la comunidad, y no al revés, es decir, no es una comunidad de yoes la que empieza constituyendo un unos-con-otros. Pero hablar de «constitución» del unos-con-otros es equívoco, pues el propio concepto de constitución se vuelve equívoco con facilidad; a) si ese concepto significa, como en el caso del neokantismo, construcción en el sentido de un hacer-surgir a partir de elementos simples, aunque ciertamente no psicológicos, entonces ese concepto no tiene aquí (es lo menos que cabe decir) sentido alguno; b) pero si el concepto de constitución quiere decir mostrar (poner de manifiesto) la estructura de un modo de ser, es decir, la estructura de la esencia de algo, la cual constituye en sí siempre ya un todo indivisible, entonces el concepto está justificado en nuestro contexto, pero hay que justificarlo aún en términos metodológicos. El unos-con-otros no puede derivarse o deducirse como algo elemental, pero sí que hay que aclararlo en lo que se refiere a los ingredientes esenciales que le pertenecen, que habrán de ser todos cooriginales. Y dentro de los ingredientes que pertenecen a cada exsistencia o Dasein particular no queda sitio alguno para la supuesta «Einfühlung», es decir, para la supuesta «introyección afectiva». Pues si esa expresión ha de tener algún sentido habrá de tenerlo sobre la base de la presuposición de que precisamente el «yo» ha de empezar estando encerrado en su propia esfera, justamente en la esfera del yo, y de que después, partiendo de esa esfera, ha de lograr penetrar en el otro y en la esfera del otro. El «yo», como decimos, ni necesita empezar saliendo fuera de sí (por la ventana), porque ya está en la calle, ni tampoco irrumpe en el otro, precisamente porque ya se encuentra con el otro en la calle y precisamente se encuentra ahí fuera *(da, ex-),* como puede mostrarse, en un sentido auténtico.

El ser-unos-con-otros no hay que aclararlo mediante la relación yo-tú, sino a la inversa: esta relación yo-tú presupone como su interna posibilidad el que ya la exsistencia, tanto la que desempeña el papel de yo, como también la que desempeña el de tú, viene determinada por su 'con-la-otra', es decir, viene definida por el ser-una-con-otra, por su *Mit-einander,* por lo que venimos llamando el ser-unos-con-otros: más aún, incluso la autoaprehensión de un yo y el concepto de yoidad empiezan creciendo sobre el suelo del unos-con-otros, del *Mit-einander,* pero no como una relación yo-tú.

Es también un error empezar haciendo surgir el unos-con-otros a partir de una especie de yo encogido, reducido, disminuido, al igual que es un error pensar que la relación yo-tú sea la base a partir de la cual haya que determinar o definir la exsistencia o Dasein o ser-ahí como tal; el planteamiento solipsista-egoísta se lo sustituye por uno altruista —y con ello no se hace sino duplicar el error— introduciendo ahora una especie de solipsismo en pareja, que también puede haberlo. Igualmente erróneo es también considerar el unos-con-otros, el *Miteinander*, como principio único.

En su esencia, en su ser, el ente que en cada caso somos nosotros mismos, el hombre, es un *neutrum*. Llamamos a este ente: Dasein (en alemán), exsistencia o ser-ahí (en castellano). Pero a la esencia de este neutrum pertenece el que, en cuanto que fácticamente existe, en cuanto que fácticamente desarrolla su existir, necesariamente haya roto su neutralidad, es decir, en tanto que Dasein o existencia o ser-ahí es fácticamente o bien varón, o bien hembra, es decir, es un ser sexuado; y esto incluye un muy determinado uno-con-otro y uno-a-otro. El límite y el alcance de los efectos o repercusiones de este carácter es fácticamente diverso en cada caso; lo único que cabe mostrar es qué posibilidades de la existencia humana no vienen necesariamente determinadas por la relación de sexo o relación de género. Eso sí, precisamente esa relación de sexo sólo puede ser posible porque la exsistencia en su neutralidad metafísica viene ya determinada por el una-con-otra y como una-con-otra, es decir, porque el Dasein en su neutralidad metafísica viene ya determinado por el uno-con-otro y como uno-con-otro, es decir, porque la existencia o Dasein en su neutralidad metafísica viene ya determinado por lo que venimos llamando el ser-unos-con-otros y como ser-unos-con-otros. Si cada exsistencia o Dasein, sea fácticamente hombre o mujer, no fuese ya ser-unos-con-otros o ser-uno-con-otro, entonces esa relación de sexo o esa relación de género sería imposible en absoluto como relación humana.

Por tanto, el peor contrasentido en que cabe incurrir es el intentar a la inversa explicar el ser-unos-con-otros, en tanto que determinación esencial de la exsistencia o Dasein, a partir de la relación de género o de la relación de sexo. Ludwig Feuerbach, en su ciega e insuficiente oposición al Idealismo alemán, puso en marcha ese error, un error que hoy se trata de renovar y que no se transforma en una verdad porque se busque convertir en más digeribles los elementales materialismos de Feuerbach con ayuda de la actual Fenomenología. La tesis básica de la antropología de Feuerbach, su doctrina del hombre, reza: el hombre es lo que come. Esta tesis encierra un elemento correcto, pero, como ocurre siempre, cuando a una media verdad se la declara principio universal, el resultado es la confusión.

A la esencia del hombre pertenece esa rota neutralidad de su esencia, pero esto quiere decir que es a partir de esa neutralidad como esa esencia ha de convertirse primariamente en problema, y sólo por referencia a esa neutralidad es posible la ruptura de la neutralidad misma. En ese problema la cuestión del sexo o género es sólo un momento y no, ciertamente, el primario, de lo que en «Ser y tiempo» hemos llamado la *Geworfenheit* de la exsistencia o Dasein, es decir, el venir arrojada la exsistencia o Dasein. Pues bien, porque la exsistencia o Dasein existe sólo como corporal, es decir, como cuerpo o como teniendo cuerpo, la aprehensión fáctica del otro por el uno y del uno por el otro está sometida a unas determinadas condiciones; pero el conjunto de relaciones condicionadas por el cuerpo a que fácticamente queda sometido el aprehender una exsistencia a otra no constituye el ser-unos-con-otros, esto es, el una-con-otra, sino que lo presuponen y vienen determinadas por él.

De modo que para dejar claro desde el principio que el ser-unos-con-otros no puede explicarse primariamente ni por vía de tratar de sacarlo u obtenerlo de un yo aislado, ni tampoco a partir de la relación-yo-tú, precisamente por eso, digo, hemos tomado como punto de partida en nuestro análisis el ser o estar cabe algo que está-ahí-delante, el ser cabe alguna cosa. Pero si el ser-cabe, el *esse-apud*, el *sein-bei*, es un momento esencial del ser-unos-con-otros, entonces ese *esse-apud*, ese ser-cabe, tiene que resultar también determinante para las distintas posibilidades fácticas del uno-con-otro (del *Mit-einander)*, para las distintas posibilidades fácticas de comunidad.

Sabemos de sobra que, por ejemplo, una auténtica y gran amistad no surge ni consiste en que un yo y un tú se miren mutuamente con emocionada dicha en esa su relación yo-tú distrayéndose o divirtiéndose o entreteniéndose mutuamente (el uno al otro y el otro al uno) con banales cuitas de sus almas, sino que esa amistad crece, se mantiene y cobra firmeza en una auténtica pasión por una cosa común, lo cual no excluye sino que exige que cada uno tenga su propia y distinta ocupación, su propia y distinta obra, su propia y distinta cosa que hacer y la haga de forma distinta. Recordemos la amistad de Goethe y Schiller.

Por otra parte, no es decisivo lo que uno hace, lo que uno lleva adelante, sino cómo lo hace; pero uno sólo puede exsitir en un determinado «cómo», si efectivamente ha abordado un «qué» que en su ejecución venga traspasado y dominado por ese cómo. Pero siempre el ser o estar cabe algo común es esencial para el ser-unos-con-otros.

Ciertamente, con ello no queda agotada la interpretación de la esencia del ser-unos-con-otros; en qué dirección hemos de elaborarla aún y habrá aún de ocuparnos, ya ha quedado claro. El ser ente en tanto que hombre, es decir, el ente *qua* hombre, comporta como tal el traer consigo su «ahí», lo que llamamos patencia, dentro de la cual es donde la exsistencia o Dasein puede expresamente comportarse respecto a sí misma, puede, como también podemos decir, haberse acerca de sí misma, y puede ser ella misma en sus distintas formas posibles. «Sí-mismo» *(Selbst, self)* y «yo» no significan ni son la misma cosa. Este ser sí-misma la exsistencia o Dasein no empieza a su vez surgiendo o produciéndose mediante reflexión sobre sí, también el sumirse, el enfrascarse sin reflexión en algo es un ser-sí-mismo, un ser sí-misma la exsistencia. Y eso nos permite ver ya que la exsistencia es siempre ya cooriginalmente ser-cabe, con-ser y ser-sí-misma [en alemán *Sein-bei, Mitsein* y *Selbst-sein]*. La cuestión que entonces se plantea es la de la unidad de estas determinaciones y de otras determinaciones esenciales.

Para lo que son nuestras intenciones en lo que inmediatamente sigue, nos basta con haber aclarado mediante la interpretación que hemos hecho del ser-unos-con-otros (una interpretación desde luego provisional, pero siempre orientada al todo) la forma de ser o del ser juntas o del estar juntas exsistencia y exsistencia, y ello frente al estar juntas-ahí-delante dos cosas, que son las dos formas extremas de ser, que venimos considerando.

Hemos prescindido por completo del problema de la esencia de la «vida», de la «animalidad», del ser de las plantas. Si somos honestos, habremos de confesarnos que hoy no tenemos ni idea de cómo habría que plantear siquiera estas cuestiones, ni mucho menos, naturalmente, de la respuesta que habría que darles.

CAPÍTULO QUINTO

El ámbito de la esencia de la verdad y la esencia de la ciencia

§ 21. RESUMEN DE NUESTRA INTERPRETACIÓN DE LA VERDAD

Hemos tenido que aclarar la diferencia entre la forma de ser de la exsistencia o Dasein y la forma de ser de lo *Vorhanden*, es decir, de lo que está-ahí-delante, de las *res*, de las cosas, para mostrar que, correspondientemente a la diversidad de formas de ser, también es diversa la correspondiente verdad sobre el correspondiente ente. Pero nosotros nos preguntábamos por la esencia de la verdad para responder a la cuestión de qué es la ciencia. Y lo que curiosamente obtuvimos fue que la respuesta a la segunda pregunta iba ligada a la respuesta a la primera, es decir, que la segunda se respondía a la vez que la primera. Respecto a la atribución de la verdad al ente (representado aquí el ente por la exsistencia o Dasein y por lo que está-ahí-delante o cosas), hemos obtenido una serie de nociones esenciales que nos permiten al mismo tiempo hacernos una primera idea de la esencia de la ciencia en general.

Lo obtenido hasta ahora podemos resumirlo en ocho tesis[1]:

1) La verdad hay que atribuirla a lo que está-ahí-delante, hay que atribuirla a las cosas, pero en el sentido de que la verdad puede conve-

[1] Empezar recordando una vez más: la verdad es desocultamiento *(Unverborgenheit)*, patencia del ente, es decir, hacerse manifiesto el ente *(Offenbarkeit)*, cualquiera que sea la forma de ser de éste.

nir a este ente, es decir, puede advenirle, pero no tiene por qué hacerlo, y en todo caso la verdad no puede contar entre los ingredientes constitutivos, es decir, entre los ingredientes esenciales de lo que está-ahí-delante, es decir, de las cosas. El desocultamiento del ente que tiene las formas de ser de lo *Vorhanden,* de la *res,* de la cosa, es decir, de lo que está-ahí-delante, de lo que 'existe' en el sentido de figurar entre lo que hay, es lo que llamamos descubrimiento, en alemán *Entdecktheit,* en el sentido de un quedar descubierto ese ente.

2) Si lo que está-ahí-delante queda desoculto, es decir, si las cosas quedan desocultas, esto es, cuando el descubrimiento fácticamente existe, esto es, cuando el quedar las cosas descubiertas se da de hecho, ello ocurre porque existe una exsistencia descubridora, es decir, porque existe ente a cuya estructura de ser pertenece el ser él abierto o alumbrado, el venir él alumbrado o abierto, es decir, a cuya estructura de ser pertenece el ser él un «ahí», un *Da.* La exsistencia o Dasein es ente que por sí mismo, es decir, que de sí mismo, es decir, que de por sí, viene desoculto. Este desocultamiento de la exsistencia es lo que llamamos apertura, alumbramiento, *Erschlossenheit**.

3) Resultan así dos formas básicas del desocultamiento del ente, de *Unverborgenheit,* a saber, la verdad como apertura o alumbramiento, la *Erschlossenheit,* por un lado, y el descubrimiento, esto es, el venir descubiertas las cosas, la *Entdecktheit,* por otro. Esas formas hay que atribuirlas también de forma enteramente distinta al ente en sí manifiesto, es decir, al ente que se vuelve manifiesto en ellas.

4) Esta diversidad de atribución de la verdad respecto a la exsistencia o Dasein, por un lado, y respecto a lo que está-ahí-delante o cosas, por otro, es decir, esta diversa forma de poner en correspondencia la verdad con la exsistencia o Dasein, por un lado, y con lo que está-ahí-delante o cosas, por otro, procede de que también la verdad de lo que-está-ahí-delante, de las cosas, es decir, lo que llamamos el venir descubierto lo que está-ahí-delante, o el venir descubiertas las cosas, la *Entdecktheit* de lo *Vorhanden,* se funda en lo que llamamos apertura o alumbramiento o *Erschlossenheit,* la cual pertenece por su parte a la estructura de ser de la exsistencia o Dasein (la *Entdecktheit* de lo *Vorhanden* se basa, pues, en la *Erschlossenheit* del *Dasein).* El descubrimiento de lo que está-ahí-delante sólo es posible a una con la apertura de una exsistencia, es decir, pertenece esencialmente a la apertura de la exsistencia.

* N. del T.: En alemán *erschliessen* significa: abrir, alumbrar (una fuente, un venero, una mina), inferir, sacar (una conclusión).

5) Pero como lo que llamamos ex-sistencia, Da-sein o ser-ahí es esencialmente abierto, es decir, viene esencialmente abierto o alumbrado, el estar juntas exsistencia y exsistencia es en cada caso un ser una con otra. La exsistencia o Dasein o ser-ahí en tanto que ex-sistencia, Da-sein o ser-ahí es esencialmente con-ser-con... sólo sobre la base de este «con» que caracteriza a la exsistencia particular son posibles las diversas formas de ser uno para con otro, de ser uno en relación con otro o respecto a otro, de ser uno para otro, o de ser uno contra otro, o de ser uno sin otro.

6) Y porque el descubrimiento, es decir, porque el venir descubiertas las cosas, es por esencia algo abierto o alumbrado o *erschlossene* (y sólo así puede ser lo que es), precisamente por eso, digo, el desocultamiento de lo que está-ahí-delante, el desocultamiento de las cosas, es algo que necesariamente la exsistencia o Dasein siempre ya ha cedido, siempre ya ha soltado, siempre ya ha dado, siempre ya ha donado. En la apertura de la exsistencia o Dasein el venir las cosas descubiertas siempre es algo compartido-con, aun cuando fácticamente o de hecho no esté presente ningún participante.

Mediante la interpretación de la verdad que acabamos de resumir en estas seis tesis estamos ya en condiciones de determinar de modo más fundamental o básico la esencia de la verdad, aunque no todavía de forma suficientemente radical y universal. Esas determinaciones podemos formularlas en otras dos tesis:

7) La exsistencia es esencialmente en la verdad. (Cfr. más abajo págs. 217 y ss.)

8) La verdad existe, es decir, su forma de ser es lo que llamamos *Existenz,* existir, y ésta es la forma en que (o como) algo así como exsistencia o Dasein es. Ambas tesis están íntimamente relacionadas entre sí, pero no significan lo mismo. Voy a aclarar la diferencia sólo en la medida en que ello nos es menester para lo que sigue, es decir, para pasar en seguida a intentar una determinación de la esencia de la ciencia.

Ad 7) La idea de que la exsistencia es esencialmente en la verdad podría significar lo siguiente: la exsistencia o Dasein está en posesión de la verdad, en posesión de los últimos y primeros conocimientos decisivos. Pero no es eso lo que significa. Esa tesis nada dice acerca de qué verdades posee fácticamente (de hecho) la exsistencia, sino que sólo dice que la estructura de ser de la exsistencia o Dasein es el lugar de la esencia de la verdad. La verdad no significa aquí ni lo decisivamente verdadero ni todo lo verdadero junto, sino que sólo significa la esencia de la verdad en tanto que desocultamiento. Que la exsistencia es en la verdad, significa lo siguiente: la exsistencia o Dasein se mantiene como tal en el desocultamiento del ente, y entre tal ente figuran por

lo menos (a) lo que venimos denominando lo que-está-ahí-delante, es decir, las cosas o *Vorhandenes,* (b) lo que llamamos *utensilia et instrumenta* o lo a-mano o *Zuhandenes,* y (c) también la exsistencia o Dasein de otro, es decir, otras exsistencias, y (d) también la exsistencia o Dasein de cada cual como propia. El abrirse o romper el Da, el abrirse o romper el «ahí», el desocultamiento del ente, pertenece a la esencia del ser de este ente que somos cada uno de nosotros mismos.

Pero con ello no queda dicho todavía de qué forma es propiamente aprehendido el ente que esencialmente viene manifiesto con el existir (con la Existenz) de la exsistencia o Dasein, y ni siquiera cómo se lo distingue expresamente o se lo separa entre sí conforme a sus diversas formas de ser. De ahí que con esa tesis (de que la exsistencia es en la verdad), en tanto que un enunciado esencial sobre la esencia de ese ente (sobre la exsistencia), nada se ha dicho todavía acerca de verdades determinadas, ni de qué forma, ni mediante qué tipo de argumentación o justificación, ni por qué vía de acceso o de penetración se han obtenido.

Con ocasión de todo esto podemos tomar brevemente nota de una ambigüedad que el concepto de «verdad» lleva consigo y que a menudo siembra la confusión en las discusiones sobre él. En primer lugar, verdad puede significar: la verdad acerca de algo, es decir, una verdad, lo verdadero sobre ello. En segundo lugar, verdad también puede significar: todo lo que hay de verdadero, el todo de lo verdadero. La palabra se toma con este significado cuando, por ejemplo, se dice: Dios es la fuente de toda verdad. En tercer lugar, verdad significa la esencia de lo verdadero como verdadero. Y es en este sentido como usamos la palabra verdad cuando decimos que la exsistencia o Dasein es o está por esencia en la verdad.

Pero nuestra frase o tesis podría también significar: la exsistencia o Dasein es en la verdad y, por tanto, fuera del error. Tampoco esta interpretación de la frase acierta con lo que se quiere decir con ella. Pues la frase no dice que la exsistencia o Dasein esté fácticamente fuera del error, ni mucho menos que la exsistencia o Dasein pudiera (por esencia) no equivocarse nunca. Antes lo que esa frase hace, o lo que esa tesis hace, es empezar expresando la condición de posibilidad del error y de la no-verdad. Pues sólo un ente que de por sí, es decir, que por principio se mantiene en el desocultamiento, sólo a ese ente, digo, puede quedarle o venirle algo oculto o encubierto.

Pero el quedar oculto [en alemán la *Verborgenheit],* en tanto que contra-fenómeno del desocultamiento (de la *Unverborgenheit),* entendido este desocultamiento como verdad, no es a su vez necesariamente todavía no-verdad *qua* error; pese a lo cual hemos de retener un esencial concepto de no-verdad conforme al que no-verdad, en tanto que ocultamiento, significa tanto como no-desocultamiento. Frente a este concepto general de no-verdad es como hay que desarrollar el concepto específico de no-verdad en el sentido de falsedad, o de error, o de mentira, o de falta de sinceridad. Pues en el significado corriente no-verdad significa no sólo la ausencia o falta de desocultamiento, es decir, ocultamiento, sino que no-verdad es un desocultamiento defectuoso, es decir, es un desocultamiento que se presenta a sí mismo como desocultamiento de algo, y por tal es tenido, pero que no lo es. La no-verdad en este sentido estricto se presenta siempre con la pretensión de verdad como desocultamiento. Y en ello radica su apariencia. Pero esta no-verdad tampoco es necesariamente mentira, es decir, la no-verdad no necesita necesariamente ser comunicada o transmitida como tal y con la intención de engañar, y contra un saber mejor que el que la comunica o transmite tuviese. Mentira, a su vez, tampoco significa lo mismo que falta de sinceridad. Y precisamente esta última posibilidad de ser-no-verdadero, de no-ser-verdadero, nos permite ver que la falta de sinceridad, el embuste sistemático, en tanto que forma específica de ocultamiento, presupone necesariamente la patencia, el desocultamiento. Pues el insincero, el embustero en este sentido, no simplemente oculta, no simplemente escatima a los otros la verdad, una verdad; no solamente conduce a los otros a la no-verdad, sino que precisamente pone especial interés en presentarse como alguien que aporta la verdad, es decir, se anuncia, se hace manifiesto, aparece, parece portando la verdad (ofrece la apariencia de portador de la verdad).

Todos estos fenómenos de la no-verdad, que hay que distinguir entre sí, como son la falsedad, el error, la equivocación, la mentira, la falta de sinceridad, sólo son posibles porque la exsistencia o Dasein en el ser del *Da* o del «ahí» en general trae consigo patencia, lo cual significa: la exsistencia o Dasein o ser-ahí es en la verdad. Y si a la exsistencia humana le convienen diversas posibilidades de Existenz o existir, entonces la forma y manera en que (o como) la exsistencia o Dasein o ser-ahí es en la verdad, viene también codeterminada desde el tipo de *Existenz* o existir de que se trate. Si la exsistencia o Dasein existe, es decir, es como tal en la verdad, en el desocultamiento, es o está de hecho en la verdad y en la no-verdad a la vez. El ente se ha vuelto ya siempre manifiesto, y ello en conjunto, por estrecha que pueda ser todavía la esfera en que ello ocurre y por manifiestamente elemental y desarticulada que pueda ser el tipo de conceptuación o el tipo de determinaciones (por tanto, verdad y no-verdad a la vez).

Ad 8) La verdad existe. La verdad tiene, pues, ella misma la forma de ser de la exsistencia o Dasein; en cuanto que esa forma de ser viene determinada como *Existenz,* es decir, como existir, tenemos que decir: el desocultamiento sólo puede ser lo que es en cuanto existente. Pero, ¿no se expresa la verdad en oraciones, enunciados, juicios o proposiciones que son válidas, que de por sí valen? Las oraciones verdaderas, se dice desde Lotze, son en sí válidas con independencia de que se las reconozca y de aquel que las reconoce. Las verdades son algo en sí. Hay ente en sí y verdades en sí, o, cuando se niega el ente en sí, son éstas (las verdades en sí) las que valen como sustituto, aunque queda obscuro de dónde obtienen esa validez. Las oraciones verdaderas valen, pero esto no significa ya que la verdad también valga, es decir, que tal «valer» sea su forma de ser. Más bien es a la inversa: porque las oraciones o enunciados no son originalmente verdaderos, es decir, porque las oraciones no son lo originalmente verdadero, es decir, porque las oraciones derivan su verdad de otro sitio, precisamente por eso, la «validez» tampoco es la forma de ser original de la verdad, sino que la verdad no es que simple y primariamente valga, sino que existe. Sólo porque la verdad, en cuanto patencia (apertura, alumbramiento) de la exsistencia o Dasein, existe en la forma de ser de este ente, es decir, forma parte de lo que llamamos la *Existenz* o existir de este ente, sólo por eso, digo, pueden también los enunciados acerca del ente ser verdaderos, y sólo por eso pueden, a su vez, valer las oraciones verdaderas. Hablar de proposiciones verdaderas en sí (o de enunciados verdaderos en sí o de oraciones verdaderas en sí) y de validez o valideces en sí, es un sin sentido, aparte de una superficialidad. Si ninguna exsistencia o Dasein existiese no habría tampoco ninguna verdad, pero tampoco ninguna no-verdad. No habría sino la absoluta noche en la que, como Hegel dice, todas las vacas son negras o todos los gatos pardos, y en la que, miradas bien las cosas, ni siquiera esto último sería posible.

Si, pues, la verdad coincide en estos términos con lo que llamamos *Existenz* o existir de la exsistencia o Dasein humano y, si además (conforme a la tesis 7) la forma y manera en que (o como) la verdad es existente, se co-determina desde la exsistencia o Dasein, entonces, ¿no se convierte la verdad en un mero asunto humano, en un simple asunto del hombre, tanto da si se concibe el ser de éste como sujeto, o como exsistencia o Dasein? ¿No se convierte entonces el hombre en medida de todas las cosas? Pues la tesis de que «la verdad existe, es decir, tiene la forma de ser del hombre» parece significar lo mismo que aquello que ya dijo el sofista Protágoras y de la que Platón informa en su diálogo Teeteto (152a) cuando hace decir a Sócrates: φησὶ γάρ που

πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπον εἶναι, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστι, τῶν δὲ μὴ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν[2]. «Este Protágoras dice que la medida de todas las cosas es el hombre, de las que son en cuanto que son, y de las que no son en cuanto que no son.»

El hombre como medida de aquello que (y como) las cosas son, ¿no queda, entonces, entregada la verdad al arbitrio y al gusto humano? Esta consecuencia sacada por los griegos, ¿no tiene que afectar también a nuestra interpretación de la verdad, pues precisamente en nuestro caso nos estamos orientando por el significado original de la palabra antigua? Sólo que, precisamente, el sentido de la verdad en tanto que desocultamiento, cuando ese sentido se entiende bien, hace trizas esa objeción. Pues el que la exsistencia o ser-ahí o Dasein «sea» o «es» esencialmente en el desocultamiento significa precisamente lo siguiente: la exsistencia o Dasein sólo puede ser en cuanto que se comporta respecto al ente, en cuanto que, como también podemos decir, se ha acerca del ente que se manifiesta o anuncia en ese desocultamiento. Precisamente porque la exsistencia o Dasein es en la verdad, es decir, precisamente porque la exsistencia o Dasein es cabe, es *apud* (o es respecto a) el ente desoculto, por eso y sólo por eso es posible y necesaria la vinculación al ente (es decir, el quedar vinculada o ligada la exsistencia al ente) que la verdad implica.

Además, ya hicimos mención al introducir este concepto de verdad a que los griegos mismos no fueron capaces de retener y tampoco de elaborar en su contenido esencial esa idea básica que se encierra en la acuñación terminológica que representa la palabra ἀλήθεια (alétheia). Quizá la aducida frase de Protágoras sea un palpable ejemplo de cómo en la interpretación de la verdad se impuso mientras tanto la orientación por las capacidades fisiológicas y psicológicas del hombre, es decir, expresándonos en términos más generales y de principio: los griegos no fueron capaces —pese a las grandes intuiciones de Platón y Aristóteles— de aclarar la esencia de la verdad hasta el punto de que esa aclaración de la esencia de la verdad condujese a determinar a partir de ella el concepto de hombre y de la esencia del hombre, sino más bien a la inversa: la interpretación de la esencia de la verdad, según mostramos, vino a quedar más bien en las vías de una explicación psicológica en sentido lato. Las tesis «la exsistencia o Dasein es en la verdad» y «la verdad existe» no significan una mala relativización de la

[2] Platonis Opera. Recognovit brevique adnotatione critica instruxit Ioannes Burnet. Oxonii e typographeo Clarendoniano 1899 spp. Tomus I.

verdad, por la que ésta quedase convertida en función del hombre, sino a la inversa: colocan al hombre (por la propia esencia de éste) ante el ente, de suerte que es así como éste —en tanto que ente esencialmente abierto o alumbrado, en el sentido explicado— puede orientarse por el ente que en la apertura o alumbramiento del *Da* o del «ahí» de la ex-sistencia o Da-sein o ser-ahí se vuelve necesariamente manifiesto. Sólo si la exsistencia en tanto que abierta-descubridora puede orientarse por el ente, podrá hacer sobre él enunciados que se conformen a él. A partir de esta clarificación de la esencia original de la verdad, se hace visible algo que es originalmente distinto de ese hacer enunciados, a saber: la verdad o alumbramiento del *Da* o «ahí», y se hace también visible que (y cómo) la verdad del enunciado se funda en ese *Da* o en ese «ahí». El enunciado sobre, el enunciado acerca de, viene posibilitado por el ser cabe lo que está-ahí-delante, por el descubridor ser cabe las cosas, por el abierto y alumbrado *da-sein,* por el abierto o alumbrado ser-ahí, en tanto que enunciante. La esencial pertenencia de la verdad (en tanto que desocultamiento) a la exsistencia o Dasein garantiza la posible objetividad de la verdad. Ciertamente, se da una relatividad de la verdad que, por cierto, es bien esencial, pero una relatividad que no hace peligrar la objetividad, sino que, al contrario, abre la posibilidad de la riqueza y diversidad de la verdad objetiva.

Sólo porque la exsistencia o Dasein es o está esencialmente en la verdad, puede hacer enunciados sobre el ente. El lugar de la verdad no es el enunciado o la oración, sino a la inversa: el enunciado o la oración tienen su lugar, su íntima posibilidad, en la «verdad» *qua* desocultamiento del *Da* o ahí. No es la oración el lugar de la verdad, sino la verdad el lugar de la oración. «Lugar» es aquello por lo que viene determinada la interna posibilidad de algo. Y es así como el concepto tradicional de verdad, de la verdad del enunciado o la oración, es hecho derivar del desocultamiento original de la exsistencia o Dasein que hemos llamado apertura, alumbramiento o *Erschlossenheit.*

Y que esto es así ha de acreditarse viendo si (y cómo) a partir de la determinación que hemos obtenido de la esencia de la verdad logramos circunscribir y delimitar el concepto de ciencia. Esa interpretación de la esencia de la ciencia tiene que ser tal que nos lleve a una comprensión real de las cuestiones no aclaradas que se encierran en esa crisis de la ciencia de la que empezamos hablando al comienzo del curso, cuestiones que concernían a la posible relación de la ciencia con el existir del hombre, tanto del particular como de la comunidad histórica de cultura.

§ 22. La determinación de la esencia de la ciencia a partir del concepto original de verdad

Hemos partido de la definición dominante de ciencia: la ciencia es un contexto de fundamentación de enunciados verdaderos, de enunciados válidos, de enunciados que valen, un contexto de verdades, en cuanto que decir «verdad» es decir «enunciado verdadero». La ciencia es una forma de verdad. Mantuvimos esta caracterización pero preguntándonos qué quería decir eso de verdad y si la verdad era primariamente verdad del enunciado u oración [pues ambas cosas significa el término alemán *Satz].* El resultado que obtuvimos fue que la esencia de la verdad es desocultamiento del ente y que este desocultamiento pertenece a la *Existenz,* al existir de la exsistencia o Dasein. Sólo porque la verdad es originalmente desocultamiento de la exsistencia o Dasein puede convertirse derivadamente en una determinación del enunciado sobre el ente, y esos enunciados los hace la exsistencia o Dasein en su ser cabe el ente (en su *esse apud* el ente), en su ser respecto al ente o acerca del ente y en su ser con el ente. Y así, en una consideración puramente anticipativa, el resultado empieza siendo el siguiente: si la ciencia en general es de alguna manera una forma de verdad, y la verdad, en tanto que desocultamiento, pertenece a lo que podemos considerar estructura o esencia de la exsistencia o Dasein existente, entonces la ciencia, en un sentido original, es algo que necesariamente pertenece a la *Existenz,* al existir de la exsistencia o Dasein. Esto significa: la ciencia no es algo que sólo a posteriori y lateralmente quede referido a la exsistencia o Dasein humano, tampoco es algo que sólo pueda ser producido por el hombre, sino que, en tanto que una forma de verdad, es una determinación esencial de la exsistencia o Dasein; no significa sino una especial forma y manera del ser-en-la-verdad. Pero con ello no se está diciendo que toda exsistencia o Dasein como tal tenga que dedicarse necesariamente a la ciencia. Que la ciencia pertenece a la *Existenz,* al existir del hombre, significa lo siguiente: la interna posibilidad de la ciencia, y no solamente la producción fáctica de la ciencia, se funda en la esencia de la verdad en tanto que ingrediente esencial de la constitución de ser de la exsistencia o de la estructura de ser de la exsistencia o Dasein. A la esencia de esta interna posibilidad pertenece el que la ciencia sea a su vez ella misma una libre posibilidad de la exsistencia o Dasein y, por tanto, no absolutamente necesaria; pues hemos obtenido que el ser-en-la-

verdad pertenece a la esencia de la exsistencia y mediante ese ser-en-la-verdad queda ya de manifiesto el ente, o queda ya manifiesto ente. Verdad significa desocultamiento del *Da*-sein o *ex*-sistencia o ser-*ahí*, la ciencia es una forma de verdad. Por tanto, la ciencia es una forma del desocultamiento de la ex-sistencia o Da-sein o ser-ahí, es decir, un «cómo» del existir o *Existenz* del hombre. Con ello hemos obtenido el horizonte básico para una interpretación de la ciencia a partir de la constitución de la *Existenz*, del existir (es decir, de la forma de ser) de la exsistencia o Dasein o, dicho brevemente, para un concepto exsistencial de ciencia, es decir, para un concepto de ciencia articulado en términos de (y en conceptos referidos a la) exsistencia o Dasein. Y es el no entender la aspiración a, y la necesidad de, tal clarificación de la idea de ciencia lo que en el fondo produce la crisis de la ciencia y lo que en esa crisis domina.

Se trata ahora de elaborar este concepto exsistencial de ciencia, es decir, este concepto de ciencia referido a la esencia de la exsistencia o Dasein, con el fin de, mediante la elaboración de ese concepto de ciencia, dar en la ciencia misma con un límite que nos permita ver en concreto que la ciencia, para ser precisamente aquello que por su esencia puede ser, tiene que ser ya ella un algo más, tiene que ser algo distinto y más original. Y esto otro se revela como filosofía. Es decir, nosotros no comparamos, como por lo general suele hacerse, ciencia y filosofía como dos magnitudes fijas, sino que, precisamente en la interpretación y a través de la interpretación de la esencia de la ciencia, nos topamos o damos con la filosofía.

La interpretación que en lo que sigue vamos a hacer de la esencia de la ciencia es una interpretación de principio, más aún, en su intención es la interpretación más de principio que es posible hacer; pero eso no quiere decir que sea completa en todos los aspectos. No vamos a proyectar ni una sistemática general de las ciencias posibles (la sistemática de las ciencias, dicho sea de paso, no es una clasificación de las ciencias efectivas, es decir, de las ciencias que están ahí, sino una libre construcción de las ciencias posibles, es decir, de las ciencias necesarias habida cuenta de la esencia de la ciencia), ni tampoco puede tratarse de discutir todas las cuestiones concretas que la crisis de la ciencia plantea. Pero sí que se trata de sacar a la luz lo esencial en lo que se refiere a esa crisis, y ello porque, precisamente mostrando el esencial carácter exsistencial de la ciencia, es decir, la esencial pertenencia de la ciencia a la estructura de la exsistencia o Dasein, se solventan de por sí una serie de cuestiones que suelen plantearse en lo que respecta a la relación del individuo particular con la ciencia.

a) *¿La ciencia, una forma de verdad?*

La ciencia es una forma de verdad. Pero la verdad pertenece a la esencia de la exsistencia o Dasein. Éste existe en la verdad, es decir, desarrolla su existir en la verdad. La verdad es existente en este sentido. La ciencia, en tanto que posibilidad de la *Existenz* o del existir de la exsistencia o Dasein, es una posibilidad del ser-en-la-verdad o de ser o estar en la verdad. La verdad de la exsistencia o Dasein es desocultamiento o *Unverborgenheit;* y ello significa que es apertura, alumbramiento de la exsistencia o Dasein *(Erschlossenheit)* y venir descubiertas las cosas *(Entdecktheit)*; ambas cosas a la vez, es decir, conjuntamente, a una; con la Existenz o existir de la exsistencia o Dasein se vuelve manifiesto *(offenbar)* el ente, pero no ente cualquiera y sin más, sino lo que venimos llamando lo *Vorhanden*, es decir, lo que está-ahí-delante, es decir, las cosas en el sentido más amplio, la «naturaleza», y también lo *Zuhanden*, es decir, lo a mano, es decir, los ***utensilia et instrumenta***, y también la exsistencia o Dasein y la co-exsistencia o Mit-dasein, esto es, nosotros mismos y el prójimo, y todo este ente se vuelve manifiesto, en cierto modo, en conjunto. Fácticamente este todo viene determinado de distintas maneras en lo que se refiere a esa su totalidad, a veces también se lo deja indeterminado, pero incluso en esta indeterminación ese todo está o queda o es-ahí (en tanto que todo) de forma característica. Y si el todo queda indeterminado, todo ente manifiesto permanece entonces indeterminado, indiferente, o sea, no diferenciado, en lo que se refiere a las diferencias de formas de ser. Y en tal caso es entonces así (es decir, de tal forma) como todo ente se determina en su pertenencia a ese todo, es decir, es así como todo ente se determina como perteneciente a ese todo que permanece a su vez indeterminado. La indeterminación es una forma propia de determinación (idea del *mana)*.

Además, el ente puede quedar de manifiesto en cada caso con alcance y amplitud muy distinta y con muy distintos grados de claridad y distinción, y todo esto antes de toda ciencia. Pues en cuanto la exsistencia o Dasein existe, queda ya de manifiesto el ente en conjunto. Pero como la ciencia sólo es una determinada posibilidad libre de la exsistencia o Dasein y, por cierto, una posibilidad cuya realización está sujeta a condiciones determinadas, la ciencia sólo se produce siempre ya sobre la base de una patencia del ente (de un haber quedado de manifiesto el ente, de un haberse hecho manifiesto el ente, de una *Offenbarkeit* del ente), existente ya con la propia exsistencia o Dasein, es de-

cir, de un quedar de manifiesto ente, lo cual pertenece a la esencia de la exsistencia y es, por tanto, de la naturaleza de ésta. Por tanto, al hablar de verdad precientífica, no nos estamos refiriendo a cualesquiera conocimientos dispersos, poco elaborados y aún no fundamentados con rigor; el «pre-» en el término «precientífica» tampoco hace referencia a un grado menor de verdad como si la verdad científica fuera sin más la superior, sino que, a la luz del concepto de verdad que hemos obtenido, el calificativo de «precientífica» significa que la exsistencia o Dasein está ya en la verdad antes de toda ciencia. La exsistencia precientífica antecede necesariamente a la exsistencia científica, y, lejos de estarle subordinada, sucede más bien al contrario: es la exsistencia precientífica la que empieza suministrando la base a la científica. La verdad precientífica expresa precisamente que la ciencia no es una necesidad del existir humano, que lo que llamamos Existenz o existir del hombre podría no quedar determinado o venir determinado primariamente por la ciencia.

La exsistencia pre-científica es una exsistencia que todavía no viene empapada o atravesada o articulada por la ciencia; la exsistencia científica es una exsistencia que viene determinada por la ciencia, lo cual no significa que ya por ello toda exsistencia o Dasein particular, es decir, todo individuo particular, conozca la ciencia como tal y la cultive expresamente. Nuestra actual exsistencia europea-occidental es una exsistencia científica en cuanto que el desocultamiento del ente viene codeterminado y marcado por conocimientos científicos. También la exsistencia de un hombre actual no científicamente formado es una exsistencia científica en este sentido. Un operador de radio trabaja, por ejemplo, con determinados aparatos para determinados fines, sin tener quizá la menor idea de los procesos físicos a que responde el funcionamiento de los aparatos. O cuando un campesino despierto e ilustrado decide leer por placer el «Cantar de los Nibelungos» y se busca, como suele decirse, una buena edición de la obra, resulta que el modo y manera en que (o como) el campesino accede a esa obra, viene integralmente determinado por la ciencia, es decir, por el trabajo filológico. Incluso la comprensión actual de la fe cristiana viene atravesada y determinada por una Teología influida por la ciencia.

b) *Exsistencia precientífica y exsistencia científica*

Exsistencia científica quiere decir, pues, una exsistencia cuyo desocultamiento del ente viene codeterminado por el conocimiento científico sin que esta determinación del desocultamiento tenga que venir

reconocida como tal, ni tampoco tenga que venir conocida en su articulación, ni mucho menos que sea la propia exsistencia o Dasein afectado, es decir, el propio individuo afectado, el que la haya obtenido. Exsistencia precientífica y científica no coincide, pues, en absoluto con la diferencia entre exsistencia primitiva y no primitiva, aun prescindiendo de que esta diferencia mencionada en último lugar es ella misma todavía equívoca. *Primitivo* puede querer decir: simple, a diferencia de lo complicado; pero ello no es lo mismo que cultura inferior y cultura superior, que barbarie y formación (cultura) o en alemán *Bildung*. La exsistencia primitiva puede tener muy bien un rango superior y una autenticidad y originalidad propias y no necesita ser bárbara. A la inversa, la exsistencia no primitiva, complicada, puede muy bien ser bárbara y además inauténtica. Estas dos diferencias, que no coinciden entre sí, es decir, la diferencia entre simple y complicado y la diferencia entre bárbaro y civilizado (culto, formado, *gebildet*), tampoco coinciden con la diferencia entre exsistencia precientífica y exsistencia científica, y ello en un sentido particular. La exsistencia científica no es necesariamente ya una exsistencia formada, civilizada, *gebildete*, y tampoco necesita ser una exsistencia compleja, complicada. La exsistencia científica no es, por tanto, necesariamente una exsistencia de rango alto y no excluye la barbarie. A pesar de la ciencia o incluso quizá con ayuda de la ciencia se ha difundido hoy una barbarie anónima, que quizá sean muy pocos los que la barruntan porque los más se sienten muy cómodos en ella. No es menester sentir nostalgia por el viejo coche de postas para darse cuenta de todo lo que una técnica que no sería posible sin la ciencia, es capaz de producir hoy en cuanto a embrutecimiento interior y a pérdida de gusto.

Nuestra exsistencia fáctica actual, es decir, nuestra efectiva exsistencia es científica, y ya no nos es posible borrar de nuestra exsistencia esa cientificidad. Pero esto no significa que estemos irremediablemente abandonados a sus malas consecuencias o que fuese de desear el retorno a una exsistencia precientífica. Y también esa exsistencia científica encierra en sí la posibilidad tanto de barbarie como de formación o *Bildung* en cuanto que lo que llamamos aprendizaje científico o formación científica o carrera científica no significan necesariamente todavía formación sin más. Y estas observaciones bastan para percatarnos de que la ciencia como tal no lleva necesariamente aparejada o aneja una elevación de la exsistencia humana, es decir, de que la ciencia, en tanto que posibilidad de la exsistencia humana, no tiene por qué ser necesariamente de esta manera más que de otra, es decir, no es necesario que tenga precisamente estos o aquellos efectos y no otros.

El hecho de que nuestra exsistencia actual sea una exsistencia científica condiciona, empero, el modo y manera en que (como) llegamos al conocimiento e interpretación de la exsistencia precientífica. Si la exsistencia científica sólo es posible sobre la base de la precientífica, entonces esta última viene encerrada siempre también en la exsistencia científica en cuanto que precisamente la ciencia, no siendo sino una forma de verdad, produce una transformación del desocultamiento que caracteriza a la exsistencia o Dasein, convirtiéndolo en un desocultamiento de otro tipo. Cuáles son los límites de tal transformación es algo que vamos a ver. Pues bien, para conocer la exsistencia precientífica, precisamente porque la nuestra es una exsistencia científica, no tenemos más remedio que escoger el camino de la reconstrucción. Ahora no podemos detenernos a discutir qué es lo que significa aquí construcción y reconstrucción. Pero en todo caso, una reconstrucción de la exsistencia precientífica no es algo que quepa obtener por vía de representarnos de forma generalizada, es decir, por vía de generalización de, los informes de que disponemos acerca de la exsistencia primitiva, y ello no sólo porque «primitivo» no coincide con «precientífico», sino porque aun en los casos en que pudieran coincidir ambas cosas, los informes, por el propio tipo de los problemas que esos informes se plantean y por la propia forma de articulación lingüística de sus resultados, quedan ya sometidos a la (vienen ya pasados por una) interpretación actual, es decir, vienen codeterminados por la ciencia.

La interpretación de la exsistencia precientífica no es una cuestión empírica de la investigación acerca de la Prehistoria, sino que los informes etnológicos y las tradiciones míticas sólo podrán hablar su lengua una vez que haya quedado determinada previamente la forma de ser básica de la exsistencia o Dasein de la que esos informes y tradiciones dan noticia. Respecto a esta cuestión son imprescindibles algunas indicaciones.

En la cuestión de cómo se estructura en su esencia la exsistencia precientífica hay que distinguir además entre la concepción que tal exsistencia tiene de sí misma y aquella concepción que se sigue de una interpretación reconstructiva. Para esta última, aquella primera concepción forma parte de su objeto en tanto que esa concepción pertenece a la exsistencia precientífica y constituye la autointerpretación expresa de esa exsistencia precientífica. Naturalmente, para nosotros no puede tratarse aquí de desarrollar este problema, sino simplemente de hacer una caracterización de los rasgos esenciales de la exsistencia precientífica, que nos valga para distinguir de ella la exsistencia científica.

Por exsistencia precientífica entendemos una exsistencia cuya verdad (desocultamiento) no viene, en principio, co-determinada por el conocimiento científico. Con ello no quiere decirse que tal exsistencia no disponga de habilidades y conocimientos, al contrario, esa exsistencia los tiene y, por cierto, de tipo muy original. Le viene descubierta —en el sentido en que nosotros empleamos este término— la tierra en el cultivo de ella y el mar en la navegación; el cultivo de la tierra y el arte de navegar suministran conocimientos acerca del tiempo meteorológico, de las estaciones del año, de la posición de los astros, del cómputo del tiempo. Igualmente, esa exsistencia conoce el arte de curar; todos esos conocimientos se han producido y obtenido en el enfrentamiento directo de la exsistencia con el ente, al que la exsistencia, en tanto que exsistencia, se ve ya siempre remitida, y del que esa exsistencia depende. Y estas cosas que hemos empezado enumerando, ni son las primeras, ni tampoco las únicas; pues ante todo y dominándolo todo, el todo del ente queda como tal de manifiesto en una mitología que nos informa sobre el devenir y curso del mundo y sobre el destino (o los destinos) de los hombres. Esa noticia no consiste en ciertos conocimientos, ni empieza quedando articulada en proposiciones, sino que encuentra su concreción primaria en el culto y en el sacrificio. Por esta base que representa la interpretación mítica de la exsistencia en conjunto vienen también determinadas y sostenidas, en la primera época del hombre, todas las demás formas de comportamiento de éste y las formas de descubrimiento del ente como son el cultivo de la tierra, el arte de navegar, el arte de curar, o el conocimiento de los astros. Esta apertura específicamente precientífica de la exsistencia ha tomado ya siempre también la palabra, es decir, se ha expresado ya siempre en palabras, en el μῦθος = mythos, y se ha procurado, por tanto, ya también como tal una forma propia de tradición, antes de toda historiografía como ciencia de la historia. E igualmente, también lo que nosotros llamamos arte está todavía enteramente al servicio de esa determinación e interpretación de la exsistencia o Dasein. El ser-unos-con-otros en el clan o en la tribu viene determinado por tradiciones, prácticas y ritos sacros; el nacimiento, la muerte, la supervivencia obtienen también su interpretación a partir de ese todo del ente, que viene así abierto o alumbrado con la exsistencia.

Es así como en la exsistencia precientífica se vuelve manifiesto tanto lo que está-ahí-delante, es decir, tanto las cosas, como también lo a mano, es decir, los *utensilia et instrumenta,* como también el conser o coexsistencia o Mit-dasein de los demás, como también la exsistencia de uno, y todo ello dominado y transido por el ente en conjunto y por los poderes míticos que reinan en el conjunto del ente, los cuales que-

dan articulados y concebidos de formas muy distintas (cfr. la idea del *mana)*. La exsistencia precientífica tiene, pues, su verdad específica. Ahora bien, si la ciencia es una forma de verdad y si esa forma de verdad supone la verdad precientífica, entonces la forma de verdad que la ciencia representa introduce y opera un cambio en la verdad. La esencia de la ciencia se nos volverá, por tanto, visible si logramos aprehender la transformación de la exsistencia precientífica en exsistencia científica. Y al preguntarnos por tal transformación como un cambio en la verdad de la exsistencia, nos estamos preguntando por el nacimiento de la ciencia. No es que vayamos a preguntar cómo nacieron y se desarrollaron en el curso de la historia las distintas ciencias particulares. Tampoco nuestra pregunta va a ser una pregunta histórica acerca de las razones y motivos fácticos por los que una ciencia surgió y acerca de los distintos estadios por los que esa ciencia fácticamente pasó en su desarrollo, y nuestra pregunta tampoco se refiere a las causas del anquilosamiento fáctico e incluso de la disolución de determinadas disciplinas. Preguntarnos por el nacimiento de la ciencia significa ahora para nosotros: ¿qué es lo que pertenece a la necesidad interna de eso que llamamos ciencia?, ¿qué es lo que necesariamente tiene que suceder para que pueda haber ciencia aun prescindiendo de cómo la ciencia sea fácticamente en detalle o en concreto y de cómo se haya producido ese detalle?

Tal transformación de la exsistencia precientífica en exsistencia científica resulta en apariencia fácil de definir o determinar; nos basta con comparar entre sí la posición de partida y la posición de llegada en tal proceso de transformación, es decir, parece que lo más obvio es evaluar la exsistencia precientífica a partir de nuestra exsistencia científica. Y aunque a la exsistencia precientífica sólo podemos acceder por vía de una reconstrucción, sí disponemos de la exsistencia científica en cuanto que nosotros mismos en nuestra exsistencia fáctica venimos determinados y definidos como exsistencia científica. Pero aquí se nos introduce o cuela fácilmente un engaño, equivocación o ilusión. Pues, porque nuestra exsistencia venga determinada fácticamente por la ciencia, ello no garantiza que sepamos y entendamos ya también qué sea la ciencia. Lo que hoy llamamos ciencia puede que, en efecto, sea auténtica ciencia, pero no por ello nos suministra ya sin más el concepto de ciencia. Quizá sea menester un cierto conocimiento de la ciencia para poder determinar la esencia de ésta; pero ese conocimiento de ninguna manera basta. De modo que en lo que se refiere a la posibilidad de determinar o definir la exsistencia científica, nuestra situación no es mejor que en lo que se refiere a la definición o determinación de

la exsistencia precientífica e incluso es posible que, precisamente, porque nosotros venimos determinados y definidos como exsistencia científica, el riesgo de una falsa interpretación de la esencia de la exsistencia científica sea aún mayor. Pues se da el peligro de que nos limitemos a registrar algunos rasgos externos y más llamativos de la ciencia y los tomemos por la esencia de la ciencia. A la esencia de la ciencia y de la exsistencia científica no tenemos más remedio que acceder por construcción, al igual que a la esencia de la exsistencia precientífica. Y esto es una situación curiosa: no tenemos en absoluto ninguna de las dos cosas entre las que queremos establecer una comparación; es decir, para la consideración de esa transformación de la exsistencia precientífica en exsistencia científica no disponemos ni del punto de partida, ni del punto de llegada. Me limito, pues, en este momento a llamar de paso la atención sobre lo peculiar de nuestra situación y de nuestro procedimiento; pero ahora no vamos a reflexionar más sobre ello, sino que vamos a entrar simplemente en nuestro tema y vamos a emprender algo bien sorprendente, a saber, mediante la comparación de dos cosas que propiamente no tenemos, vamos a tratar de acceder a esas dos cosas que estamos comparando.

En la comparación entre la exsistencia precientífica y la científica nos resulta evidente lo siguiente: la exsistencia precientífica descansa en buena parte, en lo que se refiere a su verdad, es decir, al tipo de desocultamiento del ente, en errores ingenuos, en la superstición, en la arbitrariedad y en un no saber bien cómo funcionan las cosas. Sólo la ciencia aporta la genuina verdad acerca del ente. Para aclarar esto vamos a recurrir a un ejemplo bien simple, al de la forma y manera en que (como) se descubrió el Sol. Para los griegos de los primeros tiempos el Sol era Helios, el dios que en su carro de fuego viaja por el cielo y se sumerge en el océano. Más tarde esa interpretación pierde fuerza, y el Sol se convierte en un disco que recorre su trayectoria. Enseguida ese disco se convierte en una esfera de fuego, en una especie de pelota de fuego, que se mueve alrededor de la Tierra. Y más tarde sucede a la inversa, la Tierra se convierte en una esfera que se mueve alrededor del Sol, el cual pasa a quedar ahora en el centro. Y, finalmente, este sistema solar se convierte en un sistema más entre muchos otros. Y nuestro sol se convierte en objeto de investigación a través del espectro solar.

¿Dónde está entonces la verdad? ¿Pueden afirmar la Física y la Astronomía actuales haber descubierto el cosmos tal como el cosmos es? ¿Dónde radica el criterio de que la concepción actual de los sistemas solares sea la única verdadera y de que, por consiguiente, sea más ver-

dadera que la anterior y, por supuesto, muy superior a la mítica? Pero, ¿no seguimos hablando todavía de la puesta del Sol, y acaso constituye esto sólo una forma de hablar? ¿No vemos ponerse realmente el Sol y tal manera de sernos desoculto el Sol no domina precisamente nuestra exsistencia cotidiana?

c) *La verdad científica*

¿Con qué derecho decretamos simplemente que el mito es superstición? Pero si no hay razón para ello, ¿resulta entonces que en lo que se refiere al ente hay distintas verdades, y cómo se relacionan esas verdades entre sí? Si admitimos o básicamente entendemos que también el mito posee una verdad propia, entonces es claro que entre la verdad precientífica y la verdad científica no se da ninguna diferencia esencial, sino que ambas sólo son diversas en grado, y ello en cuanto que en la ciencia se dan más conocimientos, vienen definidos con más exactitud y vienen fundamentados en las conexiones que guardan entre sí. Pero, ¿qué grado debe alcanzar ello para que empiece la verdad científica y cese la verdad precientífica? ¿No tiene precisamente la verdad del mito la ventaja de una especie de carácter cerrado que le presta unidad, y no consiste precisamente el poder del mito en que todo viene fundamentado unitariamente mientras que en muchas ciencias tanta cantidad de meros hechos no nos permite ver ya propiamente la realidad del ente de que se trata?

Así pues, parece ser que la verdad científica no es ni la única, ni la superior. Y tampoco puede radicar la esencia de esa verdad en que en ella venga descubierta la masa mayor posible de hechos y que la determinación de ellos comporte en la ciencia un grado superior de exactitud. Mediante tales comparaciones no llegamos a la esencia de la ciencia, ni a la caracterización de la esencia de la exsistencia científica; nos percatamos, a lo sumo, de que no podemos, sin más, atribuirles esa sencilla y directa prioridad que se le suele atribuir en el ámbito de un cierto pensamiento ilustrado.

Pero, ¿qué tenemos entonces que hacer para iluminar la esencia de la ciencia y de la exsistencia científica? La ciencia es una forma de verdad. Ésta, la verdad, pertenece a la exsistencia. En cuanto que la exsistencia o Dasein existe, es decir, se caracteriza por su exsistir, la exsistencia o Dasein está en la verdad. Si retenemos esta idea de verdad, es decir, si tomamos la ciencia como una forma de ser en la verdad, chocamos enseguida con algo conocido: la ciencia consiste precisamente en una actitud especial. Desde la Antigüedad sabemos que la ciencia representa una actitud teorética (teorética a diferencia de la actitud práctica). Teoría y praxis quieren decir: simple pensamiento y especulación, por un lado, y ejecución y aplicación de lo pensado y conocido, por otro.

Pero la ciencia no es solamente una mera forma de comportamiento, sino una posible actitud básica del exsistir del hombre, un βίος (bios), un θεωρητικός βίος (theoretikós bios). Y como es a partir de esto como viene esencialmente determinada no solamente la idea occidental de ciencia, sino también la de filosofía, hemos de discutir con más exactitud qué entendía la Antigüedad por tal cosa, aunque, naturalmente, habremos de limitarnos a lo más esencial para lo que son nuestros propósitos. Una discusión más amplia tendría que tener presente toda una serie de cuestiones relacionadas entre sí.

§ 23. La ciencia como posible actitud básica del exsistir del hombre. Βίος θεωρητικός - vita contemplativa

En la época de florecimiento de la cultura antigua la actitud teorética representa el ideal supremo de vida, que ejerce después su influencia sobre el nacimiento y devenir de toda la ciencia occidental; por eso, mientras esa ciencia exista, ese βίος (bios) seguirá «vivo». Una y otra vez se ha aspirado a renovar este ideal de vida, la cuestión es «cómo» y si en tales intentos de renovación ha sido objeto de una interpretación adecuada.

Pues si nuestros científicos actuales se han convertido en algo completamente distinto, si se han alejado de los orígenes, si ni siquiera estamos ya preparados para una interpretación de la Antigüedad, no tiene más remedio que suscitar muy serias reservas el que se intente renovar una vez más ese ideal de vida mediante algo así como un neo-humanismo. El intento se queda en un asunto de eruditos que quizá se reúnan en torno a una revista («Antike»), pero tal cosa no basta para llegar a las raíces de nuestro existir actual; al contrario, lo que parece que se intenta con ello es rehuir el carácter abisal de la exsistencia o Dasein actual, en lugar de escuchar las libres voces que vienen del pasado y resuenan en el presente o de formar el oído para escucharlas.

El βίος θεωρητικός (bios theoretikós), en tanto que problema, exige que nos hagamos varias preguntas: 1) ¿cómo surgió esa actitud o postura básica de la exsistencia?, 2) ¿cómo se desarrolló la autointerpre-

tación de esa vida?, 3) ¿qué concepción de la vida, de la exsistencia o Dasein, del existir o *Existenz*, subyace en su nacimiento y en su interpretación?, 4) ¿cómo se delimita esta vida respecto a otras o frente a otras, y qué rango le corresponde entre las demás?, 5) ¿cuáles son los particulares presupuestos metafísicos que subyacen en la concepción de ese βίος como el bios supremo?

En lo que sigue, sólo podremos aclarar de estas cinco preguntas lo principal de ellas. Pero antes es necesario explicar ciertos términos, ello resulta ineludible por cuanto que esas palabras constituyen ya al menos una indicación para la comprensión de aquello de que se trata. βίος θεωρητικός (bios theoretikós), vita contemplativa, es aquella actitud básica, postura básica o haberse básico de la exsistencia que consiste en dedicarse a contemplar las cosas, en haberse contemplativamente acerca de ellas. Βίος (bios) significa vida, de ahí la palabra «biología»; de la palabra ζωή (zoe) viene la palabra «zoología». El hombre es el ζῷον λόγον ἔχον (zoon logon echon), el animal rationale. Los términos βίος (bios) y ζωή (zoe) se refieren ambos a la vida, pero, a menudo, βίος (bios) tiene el significado más específico de biografía, de vida en sentido biográfico, de vida no en sentido biológico-zoológico, sino de vida *qua* «exsistencia» (Dasein), qua existir (Existenz). βίος Ἰησοῦ (bíos Iesou), la vida de Jesús, es la relación, la exposición de la historia de su vida. En nuestro caso, βίος (bios) no significa una narración biográfica, no se trata del relato de la historia de una vida, ni tampoco de esta vida misma en tanto que fáctica con todos sus avatares y circunstancias, sino de la orientación básica de una exsistencia o Dasein en cuanto que esa exsistencia viene determinada por una esencial actitud, posición, postura, que ella puede darse a sí misma, es decir, de una posible actitud o postura o modo de haberse básicos de lo que llamamos el existir humano, la *Existenz* humana. Ingrediente constitutivo de ese βίος (bios) es la προαίρεσις (proairesis), la anticipación, la libre anticipación o elección de una determinada posibilidad de la exsistencia o Dasein. A la exsistencia o Dasein pertenecen varios βίοι (bioi) y la correspondiente posibilidad de elección entre esas diversas actitudes u orientaciones básicas.

Θεωρητικός, θεωρός, θεωρία, theoretikós, theorós, theoría, remite etimológicamente a θέα (thea) y a *fóρ* (or). Θεωρός (theorós) significa, primariamente, el espectador de algo que ofrece una determinada vista o aspecto, por ejemplo: el delegado de una ciudad para asistir a los juegos olímpicos; θεωρεῖν (theorein) es el mirar, el contemplar, el sumirse en la vista o aspecto que algo ofrece, el demorarse mirando algo que nos sobrecoge; de ahí en especial θεωρῆσαι τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν περὶ τὸν ὅλον κόσμον τάξιν, el contemplar el cielo y el orden del mundo todo, de todo el cosmos[3].

En Herodoto (I 29) *theoria* significa el dedicarse a ver el mundo. En Platón, θεωρεῖν (theorein) es el mirar, el pararse a ver, el contemplar el mundo sensible y el mundo suprasensible. El concepto platónico de idea nace de esta actitud básica o haberse básico que representa la teoría, que representa el θεωρεῖν (theorein). El término θεωρητικός (theoretikós) no aparece todavía en Platón, aparece por primera vez en Aristóteles significando el poder comportarse así, es decir, la contemplación como posibilidad.

Βίος θεωρητικός (bios theoretikós) es, pues, una nueva actitud básica de la exsistencia o Dasein humano, en tanto que un demorarse contemplando el todo del mundo. Aristóteles da a la θεωρία (theoría) el sentido de comportamiento «teorético» (en sentido griego). El término θεωρητικός (theoretikós) es una acuñación de Aristóteles. Aristóteles ve en la θεωρία (theoría) la auténtica movilidad de la vida, el sentido más puro de la ἐνέργεια (energeia), es decir, el movimiento «primero» como tal, τὸ θεῖον (to theion), lo divino. El «qué» sobre el que la teoría versa es lo ἀεί (lo aei), lo que siempre es.

Es característico de la etimología de los filólogos antiguos posteriores a Aristóteles[4] el que los términos θεός (theós), θεωρία (theoría) quedan referidos por ellos a la contemplación de las cosas divinas, a lo que nos sobrepasa, subyuga y sobrecoge, a Dios, al θεός, al theós. Inmediatamente después de Aristóteles, el concepto aristotélico de Dios es objeto de una reinterpretación en términos ético-religiosos o es ese concepto el que suministra la estructura categorial para tal interpretación de lo divino. La evolución del concepto de θεωρία (theoría) en la escuela escéptica de Antioquía conduce después a que lo «teorético» no solamente quede deslindado de lo «práctico», sino que también se lo deslinde de lo concerniente a la fe, es decir, de que se lo entienda con el significado de «por pura razón». Es así como resulta inteligible la etimología que nos da Alejandro de Afrodisia, la cual es un importante documento de la historia del significado tanto del concepto aristotélico de Dios como del significado del término θεωρία (theoría): τὸ γὰρ θεωρεῖν / καὶ ἀπ' αὐτοῦ τοῦ ὀνόματος δῆλον / ὡς ἔστι περὶ τὴν τῶν θείων ὄψιν τε καὶ γνῶσιν' / σημαίνει γάρ τὸ ὁρᾶν τὰ θεῖα,

[3] Hermann Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, t. I, 4.ª ed., Berlín, 1922, pág. 382. Cfr. también lo transmitido sobre Anaxágoras (vida y doctrina), *loc. cit.*, págs. 375 ss.

[4] Alexandros Aphrodisias, *In Aristot. analytica priora* I, ed. Wallies, págs. 3, 20.

«pues theorein como su nombre indica, se refiere a la visión y conocimiento de las cosas divinas, pues significa ver, contemplar las cosas divinas»[5]. En la escuela exegética de Antioquía (que filosóficamente se encuentra asimismo bajo la pura influencia aristotélica), θεωρία (theoría) significa lo mismo que ἱστορία (historia); ἱστορία (historia) significa noticia del ente, no sólo en el sentido especial de lo «histórico», sino también de los sucesos naturales; por ejemplo, los terremotos y demás, figuran entre aquello sobre lo que versa tal «historia».

Θεωρία (theoría), igual a ἱστορία (historia), es investigación científica de los hechos, por oposición a la ἀλληγορία (alegoría), en tanto que ésta es interpretación mística articulada en términos de historia de la salvación, Orígenes. Tipología σκιὰ τῶν μελλόντων (skía ton mellonton), sombra de las cosas que han de venir, por oposición a σῶμα (soma), cuerpo (es decir, por oposición a lo real)[6].

La traducción latina de θεῖα (theia) es *vita contemplativa; templum*, τέμνειν (temnein, cortar), τέμενος (temenos, cortado, segregado) *(tempus)* es el ámbito separado y deslindado en que se coloca el augur, y es al mismo tiempo la bóveda celeste en la que él delimita los ámbitos y determina los signos de los dioses. *Contemplari* significa: «abrazar con la vista el ámbito de lo sagrado tanto en la Tierra como en el cielo». Más tarde no es el cielo lo último, sino Dios. De ahí que entonces se hable de la contemplación y visión de Dios, del sumirse en la luz de la divinidad. *Contemplari* se convierte así en una expresión específicamente religiosa y teológica; vita contemplativa y vita activa designan actitudes religiosas, formas religiosas de comportarse o haberse.

Tomás de Aquino: Contemplatio aliquando capitur stricte pro actu intellectus divina meditantis et sic contemplatio est sapientiae actus, alio modo communiter pro omni actu, quo quis a negotiis exterioribus sequestratus soli Deo vacat, quod quidem contingit dupliciter, vel inquantum homo Deum loquentem in Scripturis audit,

[5] *Loc. cit.* Prooem., págs. 3, 19.

[6] Cfr. H. Kihn, «Über θεωρία und ἀλληγορία nach den verlorenen hermeneutischen Schriften der Antiocher», *Theolog. Quartalsschrift* LXII (1880), págs. 531-558; cfr. H. Kihn, «Theodorus Magnesia und Innitius Afr. als Exegeten», 1880, *Instituta regularia divinae legis* (Bdtg.-f.M.A.).

Bibliografía: Paul Boesch, «Θεωρός. Untersuchungen zur Epangelie griechischer Feste», Tesis doctoral, Berlín, 1908. Franz Boll, *Vita comtemplativa*, Heidelberger Akademie der Wissenschaften, 1920, Abh. 8, en especial págs. 23 ss. Georg Curtius, en sus *Grundzügen der griechischen Etymologie*, 4.ª ed., Leipzig, 1873, 253, pone en conexión θαf con el dórico θᾶμαι, θαέομαι, θεάομαι «admirarse».

quod fit per lectionem, vel inquantum Deo loquitur, quod fit per orationem[7].

Traducción [del autor]: La contemplación se entiende unas veces en sentido estricto, significando entonces el acto del entendimiento divina meditantis, es decir, que se dedica a pensar en las cosas divinas, por así decirlo. Y así, la contemplatio es el acto propiamente dicho de la sabiduría, de la sapientia. Pero en un sentido más amplio se entiende por contemplación aquel acto en el que alguien, liberándose de los negocios externos, se dedica, dedica su tiempo, a Dios solo. Tanto en sentido estricto como en sentido lato, contemplare significa meditación sobre las cosas divinas. Este segundo significado de contemplar puede, a su vez, ser doble: lectura de la escritura y oración*.

Del concepto de contemplatio se distinguía ya en el Medievo aquel concepto que en la Edad Moderna se utiliza para designar lo teorético, a saber, el concepto de speculatio, speculari. Cuando en el idealismo alemán Fichte, Schelling y Hegel hablan de especulación, no se refieren a otra cosa que al conocimiento teorético. La diferencia entre contemplatio y speculatio consiste en que en la contemplatio, en tanto que actitud o posición o postura religiosa, se contempla o considera directamente a Dios, mientras que la speculatio se caracteriza porque divina in creaturis inspicit, es decir, porque considera a lo divino en cuanto que eso divino se manifiesta en lo creado, quasi in speculo, por así decir, como en un espejo, como si lo creado fuese un espejo de Dios. De aquí recibe speculari (que procede del término latino species, aspecto: puros conceptos, pues, provenientes de la esfera del ver) —aunque aún se oriente a las cosas divinas— la tendencia a referirse a aquel tipo de conocimiento que el hombre ejercita por sí mismo, es decir, por su propia cuenta, es decir, aquel tipo de conocimiento que no viene determinado primariamente por la fe. Especulación significa entonces el libre meditar sobre las cosas, el libre pensar sobre ellas. «Es-

[7] Tomás de Aquino, *Scriptum super libros sententiarum magistri Petri Lombardi episcopi Parisiensis* (1253-1255), 4. sent., dist. 15, quaest. 4, art. 1, solutio 2, ad primum.

* N. del T.: O traduciendo directamente del latín: «La contemplación se entiende a veces en sentido estricto como acto del entendimiento que medita sobre las cosas divinas y en este sentido la contemplación es un acto de sabiduría o acto de la sabiduría. Y otras veces se considera contemplación todo acto con el que alguien, apartándose de los negocios exteriores, se dedica a solo Dios, lo cual puede suceder de dos maneras, o bien en cuanto que el hombre escucha a Dios que habla en las Escrituras, lo cual sucede por medio de la lectura, o en cuanto que habla a Dios, lo cual sucede por la oración».

peculativo» se utilizará después, como ocurre ya en Kant, simplemente para designar lo teorético: metafísica especulativa a diferencia de metafísica práctica.

Hay que tener presente estos significados básicos del término «teorético» y el contexto en que surgen, para entender, por un lado, en qué dirección se mueve la interpretación de la ciencia en la que se apela a lo que suele entenderse por «actitud teorética» y, por otro, para poder ver también con claridad en qué medida esa interpretación de la ciencia tiene un límite, y ello significa: para percatarnos de que tenemos que dar pasos decisivos para poder toparnos con una comprensión más original de la esencia de la ciencia frente a esa interpretación de la ciencia que desde la Antigüedad se ha convertido en usual y en absolutamente obvia.

Lo primero que hay que aclarar es qué significa βίος θεωρητικός (bios theoretikós), vida teorética, a diferencia de otros posibles βίοι (bioi), vidas.

Aristóteles empieza a hablar enseguida de βίοι (bioi), al principio de la Ética a Nicómaco A 3 y, por cierto, en un contexto característico. La tarea consiste, dice Aristóteles, en delimitar el todo que original y propiamente determina el existir del hombre como tal. Τὸ ἀγαθόν (to agathón), εὐδαιμονία (eudaimonía), ζωή (zoe) como πρᾶξις (praxis), no como ποίησις (poiesis). La πρᾶξις (praxis) es la acción, el actuar, el operar, que tiene su fin en la actuación misma, en el operar mismo, en la acción misma. El hombre es el fin de sí mismo, el telos de sí mismo. Ahora bien, ¿qué es en el hombre y en el ser-hombre el ἀκρότατον ἀγαθόν (akrotaton agathón, bien supremo), es decir, el por-mor-de-lo-que, el *cuius gratia* [en alemán: el *Worumwillen,* en griego: el ὧν ἕνεκα (hon heneka) o el ὅυ ἕνεκα (hou heneka)], a fin de poder abordar y realizar la posibilidad más básica del ser-hombre conforme a la esencia de este ser-hombre? Y, ¿cuál es el camino para encontrar ese bien?

El βίος θεωρητικός (bios theoretikós) no se discute, pues, en el contexto de una aclaración de la esencia de la ciencia, sino en el contexto de la pregunta por el ἀνθρώπινον ἀγαθόν (anthropinon agathón), por el «bien del hombre»; y por ese bien se pregunta también Aristóteles en su «Metafísica» A 1 y 2. τὸ γάρ ἀγαθόν καὶ τὴν εὐδαιμονίαν οὐκ ἀλόγως ἐοίκασιν, ἐκ τῶν βίων ὑπλαμβάνειν... (respecto al bien y a la eudaimonía no parece fuera de razón estudiarlos partiendo de las vidas...) (Eth. Nic. A 3, 1095, b 14 ss.)[8]. Se trata, pues, de aprehender lo que subyace en los βίοι (bioi), en las vidas, lo que las determina. Y para ello hay que recurrir a βίοι (bioi), que destaquen especialmente sobre las demás. Τρεῖς γάρ εἰσι μάλιστα οἱ προύχοντες, ὅ τε νῦν εἰρημένος [ἀπολαυστικός] καὶ ὁ πολιτικός καὶ τρίτος ὁ θεωρητικός... (y sobresalen principalmente tres, aquella de la que acabamos de hablar, es decir, la de placeres, la política, y la tercera: la teorética) (1095 b 17-19). Y de los τέλη (tele) que representan estas vidas puede decirse que δι' αὐτὰ γὰρ ἀγαπᾶται... (que se los desea por sí mismos) (1096 a 8 ss.).

Τἀγαθὸν δὲ οἰκεῖόν τι καὶ δυσαφαίρετον εἶναι μαντευόμεθα... (el bien es algo propio y difícil de arrebatar...) (1095 b 25 ss.). Si buscamos el bien supremo, sospechamos y presumimos que se trata de algo que está, que habita, en nosotros mismos en cuanto hombres y que difícilmente se nos puede arrebatar. Es por tanto una posesión que radica en el existir como tal. Cfr. Ética a Nic. A 6: τὸ ἄριστον (to aristón), es decir: 1) ζωή (zoe), vida, 2) πρᾶξις τις (praxis tis), un hacer, 3) καὶ τὸ εὖ (kai to eu), es decir, lo bueno, lo ἀγαθόν (agathón), esto es, el bien que viene determinado mediante simple «inteligir», mediante νοειν (noein) y en el que se realiza la posibilidad suprema del hombre. Τέλος (telos) es aquello en lo que algo se consuma, pero que es precisamente en esa consumación donde se vuelve real, es decir, en esa consumación no cesa de ser. Εὐπραξία αὐταρκές (eupraxía autarchés) es un actuar y existir, que tiene su fin en sí mismo, que se acaba en sí mismo, que tiene su telos en sí mismo, que alcanza su fin cabe sí mismo, es decir, que se consuma en sí mismo precisamente cuando simplemente actúa, es decir, precisamente cuando es un actuar simpliciter. En ello radica la diferencia entre ποίησις (poiesis), en tanto que producción de algo, y πρᾶξις (praxis) en tanto que acción 'existencial', en tanto que acción en que se consuma, se acaba (tiene su acabamiento), se cumple, se realiza (tiene su realidad) el existir. En la producción de algo, ese algo que se produce se separa, es algo que queda ahí delante, es una cosa. Por eso precisamente el ἀγαθόν (agathón), el bien, no puede estar en el βίος (bios) mencionado en primer lugar, es decir, en el bios apolaustikós. Pues en este βίος (bios) los hombres, igual que las bestias, están entregados al placer; cierto que también el «sólo gozar» es algo que se busca por sí mismo, pero ese gozar sólo es posible entregándose uno a las ocasiones y objetos del posible goce, es decir, sin constancia y sin consistencia.

El segundo βίος (bios) busca το ἀγαθόν (lo bueno o el bien) en el prestigio, en la reputación pública, τιμή (timé), pero δοκεῖ... ἐν τοῖς τιμῶσι μᾶλλον εἶναι ἢ ἐν τῷ τιμωμένῳ (pero parece que ésta está más

[8] Aristotelis Ethica Nocomachea. Recognovit Franciscus Susemihl. Lipsiae in aedibus B. G. Teubneri 1882.

bien en quienes honran que en el honrado...) (1095 b 24 ss.). Es decir, lo que se busca parece radicar más bien en quien otorga el prestigio que en quien lo gana, es decir, éste último depende de la opinión pública, es decir, se convierte oculta o subrepticiamente en un esclavo de ella. Como, por tanto, la exsistencia o Dasein no cobra en ella la total autonomía de sí misma, el bien no puede radicar en ese tipo de vida, ni la posibilidad del bien puede estar dada en ella. Esos dos βίοι (bioi) no consiguen, no alcanzan, no realizan el ἀγαθόν ἀκρότατον (agathón akrótaton). Τρίτος δ'ἐστὶν ὁ θεωρητικός, ὑπὲρ οὗ τὴν ἐπίσκεψιν ἐν τοῖς ἑπομένοις ποιησόμεθα... (el tercero es la vida teorética que examinaremos después...) (1096 a 4 ss.). Cfr. Ética Nic. Z 13 y K 7 ss.

§ 24. La original co-pertenencia de teoría y praxis en el θεωρεῖν (theorein) en tanto que un hacer manifiesto el ente

Entre las actitudes o maneras de haberse básicas, la teorética es la suprema. ¿Por qué? En la Ética a Nicómaco se dice K 6 (1176 b 1 ss.): [εὐδαιμονία] εἰς ἐνέργειάν τινα θετέον... [1. καθ' αὑτας, 2. δι' ἕτερα.] καθ' αὑτὰς δ' εἰσὶν αἱρεταὶ ἀφ' ὧν μηδέν ἐπιζητεῖται παρὰ τὴν ἐνέργειαν (la eudaimonía debe ser considerada más bien como una actividad, y de las actividades unas se escogen por sí mismas y otras por causa de otras, y son por sí mismas aquellas que se escogen no buscando en ellas otra cosa que el ejercicio de la actividad misma).

K 7: εὐδαιμονία κατ' ἀρετὴν ἐνέργεια, εὔλογον κατὰ τὴν κρατίστην (la eudaimonía es una actividad conforme a la areté, y es razonable decir que conforme a la areté más excelente) (1177 a 12 ss.). Κρατίστη τε γὰρ αὕτη ἐστὶν ἡ ἐνέργεια... [θεωρητική]... ὁ νοῦς τῶν ἐν ἡμῖν... περὶ ἃ ὁ νοῦς (y la actividad más excelente es la teorética, pues la inteligencia es lo más excelente en nosotros, y aquello sobre lo que la inteligencia versa es lo más excelente entre lo que hay) (1177a 19 ss.). Θεῖον ὁ νοῦς πρὸς τὸν ἄνθρωπον (y la inteligencia es lo divino respecto al hombre) (1177b 30). Entre las actitudes o formas de haberse básicas, la teorética es aquella πρᾶξις (praxis) en la que el hombre puede ser propiamente hombre. Se ha de tener, pues, presente que la θεωρία (theoría) no es solamente una πρᾶξις (praxis), sino que es lo que más propiamente podemos llamar πρᾶξις (praxis).

Aristóteles puede que barruntara que a primera vista aquí había algo incompatible, la θεωρία (theoría) como ἄριστος βίος (aristos

bios), y éste πρακτικός (praktikós). En su Metafísica A 1 y 2, Aristóteles explica detalladamente cómo la actitud teorética o el modo de haberse que la theoría representa, se desarrolla porque poco a poco puede irse prescindiendo de la utilidad práctica y del empleo «práctico», hasta que sólo se tiene por meta contemplar el ente en sí mismo μὴ πρὸς χρῆσιν (me pros chresin), no por utilidad. ¿Cómo puede entonces la θεωρία (theoría) seguir siendo práctica? Pero tiene que poder serlo si el ἄριστος βίος (aristos bios) es ὁ πρακτικός (ho praktikós), el práctico, la vida práctica. A ello responde Aristóteles sin ninguna clase de ambigüedades en la Política H (VII) 3, 1325b 16: ἀλλά τὸν πρακτικὸν οὐκ ἀναγκαῖον εἶναι πρὸς ἑτέρους, καθάπερ οἴονταί τινες, οὐδὲ τὰς διανοίας εἶναι μόνας ταύτας πρακτικάς, τὰς τῶς ἀποβαινόντων χάριν γινομένας ἐκ τοῦ πράττειν, ἀλλὰ πολὺ μᾶλλον τὰς αὐτοτελεῖς καὶ τὰς αὑτῶν ἕνεκεν θεωρίας καὶ διανοήσεις· ἡ γὰρ εὐπραξία τέλος, ὥστε καὶ πρᾶξίς τις...[9]. «Pero la vida práctica no se refiere necesariamente a los otros, como piensan algunos; ni solamente es práctico aquel pensamiento que se ejercita con vistas a los resultados que se obtienen de la actuación, sino que en un sentido mucho más genuino son prácticos la theoría y el pensamiento que tienen en sí mismos su fin. Pues el τέλος (telos) del hombre es la εὐπραξία (eupraxia).»

De este pasaje obtenemos que la esencia de la acción no consiste en estar dirigida a otras cosas; no sólo es «práctico» aquel pensamiento que tiene por meta (y que se realiza con vistas a) el éxito práctico que se desprende de la acción, es decir, que tiene por meta la obtención o fabricación de algo, sino que πολὺ μᾶλλον (poly mallon, mucho más), en un sentido mucho más genuino, esto es, en un grado muy superior, es práctica, es decir, es actuante, es decir, es acción, aquella consideración de las cosas, es decir, aquel pensar y determinar las cosas que es αὐτοτελής αὑτῶν ἕνεκεν, es decir, que tiene su fin en sí mismo y que se realiza por mor de sí mismo. La realización, la consumación, el fin, el τέλος (telos) radica en el buen actuar, en la buena acción, en el actuar bien, más alto posible, es decir, radica en un «cómo» y, por tanto, para que ese «cómo» sea posible, tiene que haber un posible «qué» de esa posible acción.

De lo dicho se sigue que πρακτικός (praktikos) y πρᾶξις (praxis), práctico y praxis, no significan el emplearse uno en la aplicación o en

[9] Aristotelis Politica. Nova impressio, ed. Franciscus Susemihl, Bibliotheca Teubneriana, Lipsiae, 1894.

el uso de algo, sino que significan el agente y la acción. Lo práctico no es sólo la obra, el resultado, el éxito de la acción, sino esta misma. Lo «práctico» en el sentido actual no debemos incluirlo en este concepto de práctica. La acción propiamente dicha es aquella que no empieza recibiendo su sentido mediante una posible utilidad, o de un posible empleo, o de lo que se suele llamar un valor práctico, sino la acción que realiza aquella movilidad, aquel estar moviéndose que la acción encierra, es decir, la acción que es un poner por obra por vía de que ese mismo poner por obra [en tanto que ἐνέργεια (energeia)] es él mismo el τέλος (telos) de sí.

Queda entonces claro que en todo caso el dedicarse a considerar y contemplar las cosas, que no busca otra cosa que eso, es una acción. Pero, ¿por qué tiene que ser la θεωρία (theoría) precisamente el βίος supremo, la εὐπραξία simpliciter, la eupraxía en absoluto? ¿En qué medida el θεωρεῖν (theorein), la actitud teorética, es decir, el haberse teorético, es la πρᾶξις (praxis) suprema, la acción propiamente dicha? En primer lugar, cabría decir, todo considerar o contemplar es consideración o contemplación de algo, de un ente. Por tanto, también esta acción depende de aquello sobre lo que versa. Hemos visto además que el ἀγαθόν ἀκρότατον (agathón akrotaton) tiene que ser estable, permanente; pero el ente cambia, surge y perece, y no representa sin más una posesión permanente. ¿Qué podría responder a esto Aristóteles? Ciertamente, el θεωρεῖν (theorein) se refiere a τὰ ὄντα (ta onta), a los entes; pero lo que propiamente es, es solamente aquello que nunca deja de ser, es decir, aquello que siempre es, lo ἀεὶ ὄν (aei on). Sólo en cuanto que la pura consideración o la pura contemplación se endereza a lo que siempre es, puede tener ella misma, en tanto que tal demorarse en lo permanente o aplicarse a ello, el carácter de la constancia, o simplemente constancia.

Pero con ello no estamos sino demostrando, y por cierto de forma concentrada y reforzada, que la θεωρία (theoría), en tanto que πρᾶξις (praxis) está remitida a (depende de) ἕτερον (eteron), otro. ¿En qué medida pueden entonces ser αὐτοτελής (autotelés) y, en virtud de este carácter, empezar constituyendo un οἰκεῖον ἀγαθὸν ἀνθρώπου (oikeion agathon anthropou), un bien propio del hombre? ¿En qué medida es la θεωρία (theoría) una πρᾶξις αὐτοτελής (praxis autotelés), enderezada al ente y que, sin embargo, tiene su τέλος (telos) en la exsistencia o ser-ahí o Dasein, tiene su consumación en sí misma, estando precisamente dirigida al ente y moviéndose, por tanto, en dirección hacia fuera de sí, hacia fuera de la propia acción? Precisamente la esencia de la acción, para que la acción dentro de la misma acción pueda

serse a sí misma τέλος (telos, fin), no necesita ser aprehendida dentro de la acción. Pero los objetos sí, y éstos son, ciertamente, ἕτερον (eteron, otro).

¿Qué carácter tiene entonces el θεωρεῖν (theorein)? Aristóteles muestra de forma totalmente clara en el libro Z de la Ética a Nicómaco que el θεωρεῖν (theorein) consiste en el ἀληθεύειν (aletheuein), en el hacer manifiesto el ente; esta πρᾶξις (praxis) no consiste en someter a elaboración el ente, sino que en lo que en esa praxis la acción consiste es en el desocultamiento del ente; es decir, en el haberse que es el theorein la acción es un hacer (o dejar) suceder (un hacer o dejar pasar, un hacer o dejar acontecer) el desocultamiento, la verdad. Ahora bien, la verdad es una determinación de la esencia de la exsistencia o Dasein (conforme a nuestra interpretación, no conforme a la interpretación tradicional) en tanto que exsistencia o Dasein agente y existente (es decir, en tanto que exsistencia o Dasein actuando o existiendo) y en tanto que ser-en-la-verdad. El θεωρεῖν (theorein) es, efectivamente, una acción, una actuación, un hacer, que (en tanto que lo que hace es un hacer manifiesto el ente) no consiste en otra cosa que en hacer suceder o dejar suceder la patencia, la *Offenbarkeit*, el que el ente se ponga de manifiesto o el que quede de manifiesto ente; y esa patencia, en cuanto perteneciente a la existencia o Dasein, pone a la existencia o Dasein en aquello que la exsistencia o Dasein puede ser; y esto último es así porque la existencia o Dasein, *qua* existente (es decir, en cuanto que se carateriza por su existir), es en la verdad o está en la verdad en el sentido explicado; por tanto, con el theorein la exsistencia o Dasein queda puesta en una esencial posibilidad de sí. Y cuando este suceder se entiende a sí mismo como «fin» o como consumación o como telos, lo que precisamente acontece es el quedar de manifiesto el ente.

Ciertamente, el θεωρεῖν (theorein) está enderezado al ente; ciertamente, esta acción está dirigida a algo que ella misma no es, pero el θεωρεῖν (theorein) no tiene por fin, por así decir, el producir el ente, o darle forma o configuración en algún sentido, no tiene por qué elaborarlo, sino que como la propia palabra indica, solamente tiene por fin contemplarlo, considerarlo. En el θεωρεῖν (theorein) se trata solamente del conocimiento del ente como tal, es decir, del quedar de manifiesto el ente, de la patencia del ente, que sólo se produce en y para el conocimiento que lo considera y contempla. Y ahora queda claro cuán decisiva es una correcta elaboración del concepto de verdad; es ahora cuando se vuelve comprensible el ἑώρακεν (heoraken), ὁρᾷ (hora); pues ello no significa sino precisamente el

dejar ser* el ente, tal como el ente es, lo cual significa a su vez: el dispensarle el desocultamiento, el mantenerse como tal exsistencia o Dasein contemplante o considerante en tal hacer manifiestas las cosas.

El ente en su desocultamiento τὸ ὄν ἀληθές (to on alethés) es aquello por mor de lo que (o *cuius gratia)* el θεωρεῖν (theorein) actúa. Por eso dicen los griegos muy a menudo cuando hablan de ello que el conocimiento theoretikós, el conocimiento contemplante o teorético investiga al ente, investiga la verdad, lo cual quiere decir en griego: investiga al ente en su desocultamiento. La verdad en este sentido es el τέλος (télos), aquello en que esta acción, en tanto que ella es el ser-en-la-verdad, se consuma, es decir, el télos en que esa acción se consuma como ser-en-la-verdad. ἀγαθόνοῦ ἕνεκα (agathon hou heneka), el agathón, el bien, por mor del que *(cuius gratia)* se actúa es el desocultamiento, y éste es una determinación de la esencia de la exsistencia o Dasein.

Pero la cuestión de por qué este βίος θεωρητικός (bios theoretikós) se convirtió en el supremo para los griegos (Platón, Aristóteles) y de si ese βίος (bios) es el supremo simpliciter o en absoluto y en qué sentido, no podemos entrar a discutirla aquí con detalle. Retengamos sólo como resultado esencial para nuestro propósito el que el θεωρεῖν (theorein), por su misma esencia, está en conexión con la πρᾶξις (praxis) (es decir, con el existir, con la exsistencia o Dasein) y con la verdad, es decir, con el desocultamiento y, por cierto, con el conocimiento (desocultamiento) del ὄν (del on), del ente, en tanto que ἀεὶ ὄν (aei on), es decir, de lo que siempre es, de lo siempre-siendo. Y esto último encierra todavía una ambigüedad, pues esa expresión no sólo se refiere (a) a un determinado ámbito del ente, el que tiene esta forma de ser (básica falta de claridad, pues, acerca de la ontología en tanto que una Óntica general), sino también (b) al ser de cada ente en tanto que «esencia», es decir, en tanto que aquello que siempre permanece en cada ente, en tanto que aquello con lo que siempre ya nos encontramos (con lo que siempre ya acertamos o damos) en él.

Pero esto ya lo discutimos en conexión con la definición tradicional de la ciencia, dando una versión más radical del concepto tradicional de verdad y viendo que la ciencia es una forma de verdad, un modo de ser en la verdad. Y precisamente lo que andamos buscando es la peculiaridad o especificidad de este modo y manera de ser en la verdad. ¿El caracterizar ese modo y manera como «teorético» nos suministra suficiente claridad?

* N. del T.: En alemán: *Sein-lassen.* Recuerde el lector que *Sein-lassen* significa «dejar ser»/«hacer ser».

Teorético quiere decir: comportamiento theoretikós, es decir, comportamiento contemplativo, comportamiento considerativo, pero no todo considerar, contemplar o dedicarse a ver o mirar algo lo llamamos ya ciencia. (Una exsistencia o Dasein que se dedique a ver, considerar o contemplar no es, ciertamente, ciencia, es decir, no tiene como resultado lo que llamamos ciencia.) Incluso si nos tomamos esa consideración y contemplación en un sentido eminente, es decir: como visión o como un sumirse en aquello que se está contemplando, es decir, como comportamiento del místico, basta ya con esta última caracterización para saber que precisamente esa contemplatio está bien lejos de lo que llamamos ciencia, es decir, incluso es radicalmente distinta de ella si es que hemos de ver en la ciencia un enemigo o el enemigo de toda mística.

Pero aun cuando no se entienda el comportamiento teorético en un sentido místico y se interprete «teorético» en el sentido de un mero contemplar las cosas, tampoco ello acierta con el comportamiento científico, pues un elemento básico de las ciencias es también la manipulación «práctica», técnica; toda la investigación experimental es prueba de ello, y también el trabajo histórico y filológico, como ocurre en las ediciones de manuscritos o en las excavaciones arqueológicas. Tales actividades pertenecen a lo que llamamos ciencias; no son dispositivos externos, sino dispositivos que vienen exigidos por los objetos de las correspondientes ciencias.

Y así obtenemos de nuevo lo siguiente: la ciencia, a la que se suele dar el nombre de actitud teorética, o a la que se supone fundada en una actitud teorética es, primero, práctica en cuanto acción; segundo, práctica en el sentido de las operaciones técnicas y habilidades técnicas que necesita y exige. La denominación de «teorética» oculta precisamente este doble carácter que la ciencia tiene de acción. Sin embargo, tal designación no puede ser casual. Pues indica un momento esencial de la ciencia, aunque sin llegar al núcleo de él. Pues ese núcleo, ciertamente, no se lo aprehende entendiendo «teorético» como «no más que contemplativo», aun incluyendo en ello el carácter práctico que acabamos de señalar, y, desde luego, tampoco se lo aprehende interpretando ese «no más que contemplar» en términos de «sólo por mor del conocimiento» o «sólo por mor de la verdad o por amor a la verdad». En último término parece, pues, que sólo podemos aproximarnos a qué sea eso de comportamiento teorético y a la esencia de ese comportamiento teorético preguntándonos por la πρᾶξις (praxis), es decir, por el específico carácter de acción de tal conocimiento por mor de la verdad misma o por amor a la verdad misma.

§ 25. Construcción de la esencia de la ciencia

a) *Ser-en-la-verdad por mor de la verdad*

Todo comportamiento de la exsistencia o Dasein —ya lo sabemos— es como tal un ser-en-la-verdad. Pero no todo ser-en-la-verdad es propiamente ya un ser-en-la-verdad por mor de la verdad misma, un la-verdad-por-la-verdad. Mantenerse en la patencia del ente, es decir, mantenerse en el venir manifiesto el ente, y comportarse respecto a ese ente, no significa necesariamente conocer propiamente esa patencia como tal, es decir, conocer como tal ese quedar de manifiesto el ente, ni mucho menos preocuparse primariamente por tal patencia o porque quede de manifiesto el ente. Conocer por mor de la verdad es, por tanto, una forma totalmente específica de mantenerse-en-el-desocultamiento, a saber, mantenerse en ese desocultamiento por mor del desocultamiento mismo o de un desocultamiento del ente mismo.

Con esto nos topamos con el problema central de la interpretación de la esencia de la verdad. Pues lo que hay que preguntarse es lo siguiente: ¿en qué reside lo característico de esa forma de existir (de *Existenz)* de la exsistencia o Dasein en la que sucede algo así como un ser-en-la-verdad, un estar-en-la-verdad, por mor de esa misma verdad? Pero, ¿qué significa esto? Podemos reducir este problema a una fórmula que nos permita ver que mediante la orientación por lo «teorético» y por el sentido que el término «teorético» tiene, no podemos dar alcance a este problema. La pregunta en este sentido habría de ser la siguiente: ¿cuál es la acción original (la proto-acción) de la exsistencia, Dasein o ser-ahí, en la que resulta posible algo así como una actitud aparentemente exenta de práctica, solamente contemplativa o considerativa? En la primera fórmula* se incluye y se expresa también con claridad la pregunta por un concepto de ciencia articulado en términos de exsistencia o Dasein. Y lo que intentaremos ahora será una construcción de la esencia de la ciencia en esos términos.

Ciencia significa: ser o estar en el desocultamiento del ente por mor de ese desocultamiento. Partimos de esta última determinación: por mor de la verdad significa por mor del desocultamiento del ente. A la exsistencia o Dasein, que en su estructura de ser se caracteriza por

* N. del T.: Es decir, ser o estar en el desocultamiento del ente por mor de ese desocultamiento.

su *Existenz,* por su existir, le importa el que el ente le viene descubierto, y se comporta respecto al ente (se ha acerca del ente) en ese venirle descubierto éste; se trata de la verdad, es decir, no primariamente de un enunciado que deba considerarse válido, sino del desocultamiento del ente mismo. De lo que se trata es de dejar-ser [en alemán *Sein-lassen,* dejar-ser/hacer-ser] al ente lo que éste es y como lo es.

Pero, ¿no nos habíamos topado ya este dejar-ser el ente cuando caracterizábamos nuestro estar cabe las cosas que nos rodean? Pero ese nuestro estar cabe las cosas y nuestro comportarnos respecto a ellas, difícilmente puede ser calificado de científico. Pues efectivamente, en todo comportamiento respecto al ente (en todo haberse acerca de él) hay (tiene que haber, tiene que producirse) un cierto dejar-ser ese ente. Pero ahora, en el caso de la ciencia, de lo que propiamente se trata es del desocultamiento (como tal) del ente, es decir, de que el ente se haga manifiesto en sí mismo y de que ese hacerse-manifiesto suceda. El dejar-ser el ente no radica ahora solamente en un comportamiento cualquiera de la exsistencia o Dasein (es decir, en el haberse de algún modo la exsistencia o Dasein acerca del ente), sino que la exsistencia o Dasein, en tanto que existente, es decir, en tanto que caracterizándose por su existir (por su *Existenz),* se dedica precisamente a ese dejar-ser el ente. La exsistencia ejecuta un determinado movimiento básico en ese su existir, en el que lo que propiamente se propone a sí misma como tarea es el hacer valer los derechos del ente en sí mismo y el dejar hablar al ente en sí mismo. Ciertamente, el ente es manifiesto también sin ciencia y ya antes de la ciencia; más aún: el dejar-ser el ente, por el que se caracterice la ciencia, incluso habrá de hacer uso siempre ya (en tanto que dejar-ser enteramente peculiar y específico) de esa patencia del ente, es decir, del venir-ya-manifiesto el ente antes de toda ciencia. Pues sólo así puede dejar ser a éste, es decir, al ente, en sí mismo. Antes del dejar-ser específicamente científico y para éste, el ente tiene que ser ya manifiesto. La ciencia tiene que encontrarse al ente ya ahí. Es propio de la ciencia el tener ya siempre ahí delante ente y, por cierto, manifiesto de una forma o de otra. A ese ente que ya está ahí y que, por tanto, la ciencia se lo encuentra ya siempre, lo llamamos el *positum.*

Sólo que si el ente ya está-ahí y, por cierto, en tanto que manifiesto, si está ya ahí de manifiesto, si está ya ahí como manifiesto, ¿entonces para qué la ciencia? Pero si la ciencia es posible, es decir, si pese a eso la ciencia tiene todavía sentido, ello habrá de ser porque en toda patencia del ente, es decir, en todo hacerse manifiesto el ente, en el que (precientíficamente) la exsistencia o Dasein se mantiene siempre ya o está afincada siempre ya, tiene que haber, tiene que existir, tiene que

darse todavía un específico ocultamiento del ente, que sólo la ciencia puede superar.

Tomemos un ejemplo elemental: en el cultivo del campo queda de manifiesto entre otras muchísimas cosas que el suelo de labranza, al ararlo, ofrece una resistencia y que, por tanto, el arado tiene que tener una determinada dureza y una determinada solidez. Pero esta relación entre el suelo de labranza y el arado no es objeto de nuestra atención ni de más examen o consideración; sólo se la conoce en el contexto de una determinada utilización de la tierra y de una consiguiente forma de labrar el suelo, la tierra. Esa misma relación entre resistencia y contrarresistencia, o de presión y contrapresión, podemos topárnosla en la construcción de una casa para la que es menester la correspondiente solidez de los cimientos; y también en la construcción de un puente en lo que se refiere a la solidez de los pilares y así sucesivamente en muchos otros contextos de ese nuestro habernos acerca de las cosas en el que hacemos uso de ellas o en el que producimos cosas.

Y así se forma en este nuestro trato con las cosas un cierto sabérnoslas arreglar en ese trato con ellas: sabemos que regularmente con las cosas pasa esto o aquello. Pero esta regularidad no se presenta tanto como carácter de las cosas mismas, sino más bien como hilo conductor en nuestro comportamiento respecto a ellas. Ciertamente, las cosas son manifiestas de una u otra manera, pero en ese su ser manifiestas no necesitan «largar» todo, decir todo, mostrar todo lo que son en sí mismas. Pero se da también la posibilidad de fijar la atención en la mencionada relación entre presión y contrapresión, pero sin que ello tenga por fin la necesidad de tenerla en cuenta en tal o cual determinado uso. Esas relaciones se presentan entonces como (o resultan ser entonces) relaciones que convienen a toda cosa material, es decir, que convienen a toda «masa», y ello en términos de que esas cosas materiales vienen sometidas a una ley general de la gravedad.

¿Qué ha pasado entonces cuando el ente, las cosas materiales se presenta (resultan ser) de esa forma? ¿Qué tiene que haber pasado para que las cosas puedan volverse manifiestas de ese modo? ¿Basta con decir que la experiencia práctico-técnica se ha ampliado allende el estrecho campo de visión que ofrecen el cultivo del campo, la construcción de una casa o la construcción de un puente? Pero, ¿qué quiere decir aquí ampliación, quiere decir acaso que también en otros sitios y en relación con otros objetos hay que poner a punto los correspondientes arados y sentar los correspondientes cimientos, o que todos los hombres han de tener en cuenta esa regla? Mas con ello lo único que estaríamos haciendo sería ampliar el ámbito de aplicación de esa regla, pero sin hablar en absoluto de masa, de densidad o de gravedad. De modo que una mera ampliación de la experiencia práctico-técnica no nos vale.

Pues en nuestro caso no se trata ya de una regla para nuestro comportamiento en nuestro tener que habérnoslas técnicamente con alguna cosa. Por tanto, no se trata de una ampliación del ámbito o de la esfera de aplicación de una regla. Si, pues, la idea de ampliación ha de desempeñar un papel primario en nuestro asunto, manifiestamente habrá de ser en el sentido de que digamos: esas relaciones no solamente están ahí-delante cuando damos qué hacer a la tierra de labranza o a las piedras con que construimos un puente en la transformación práctica a que las sometemos, sino que también se dan allí donde no llegamos en absoluto con nuestros negocios, y también donde no necesitamos llegar y nunca llegaremos con ellos. Al decir esto no se trata ya de una simple ampliación del ámbito o la esfera de aplicación de reglas de comportamiento (pues también se está hablando de cosas que nunca se verán afectadas por tal comportamiento, ni necesitan quedar afectadas por él), sino que el ámbito entero del que ahora se habla se muestra a una luz distinta; el ámbito de nuestra aplicación práctico-técnica inmediata se revela ahora como un pequeño fragmento de un ámbito mucho más amplio y comprehensivo. Empieza a tomar cuerpo la idea de que las medidas prácticas que en esos casos tomamos, y las reglas de las que hicimos uso, hubimos de tomarlas o hubimos de usarlas, porque al cabo todas las cosas materiales tienen esas propiedades.

En esta última ampliación está tan lejos de tratarse de una ampliación del campo de aplicación de las reglas prácticas que dirigen nuestro comportamiento que precisamente se prescinde del comportamiento práctico-técnico y sólo se mira a cómo son las cosas en sí mismas. Con otras palabras: esa supuesta ampliación de la experiencia técnica representa en el fondo una total transformación de nuestra actitud básica respecto al ente. Pero, ¿qué significa este limitarse a mirar las cosas materiales, limitarse a reparar en ellas, ese no más que mirar y fijarse en qué y cómo son, o *sólo* mirar las cosas materiales distanciándose de la elaboración técnico-práctica de ellas?

b) *La protoacción o acción original. El dejar-ser el ente*

¿Significa ese «no más que», significa ese «sólo» que ya no nos ocupamos de las cosas y que nos abstenemos del trato práctico con ellas? Sólo que si nos limitásemos a eso, es decir, si nos limitásemos a cesar

de manipular las cosas, el ente con el que tratamos no por eso se nos vuelve manifiesto en sí mismo de ninguna señalada manera. Al contrario, el no hacer nada en tanto que cesar de ocuparnos de algo, quizá no haga otra cosa que precisamente hacer manifiestas las cosas de forma tanto más perentoria en el aspecto en que esas cosas exigen que las concluyamos, es decir, como objetos que están esperando que concluyamos nuestro trabajo con ellos.

Por tanto, ese «sólo mirar» las cosas en sí mismas no se identifica de ninguna manera con un simple no hacer nada. El «sólo» no significa un «menos» o una «restricción», es decir, no significa algo negativo, sino algo eminentemente positivo. Limitarse a mirar las cosas, a reparar detenidamente en ellas, no puede significar aquí sino un cambiar de actitud y pasar a hacer que las cosas se ofrezcan en sí mismas. Pero con ello se está diciendo también que las cosas no hacen eso por propia iniciativa, por tangiblemente que estén-presentes-ahí-delante. Hay que darles, por así decir, la oportunidad, hay que crearles, por así decir, la oportunidad, de que se pongan de manifiesto como el ente que ellas son. Y ésta es la protoacción, ésta es la acción original. El demorarse contemplando las cosas, el demorarse sometiendo las cosas a consideración sin otra finalidad, no es un no hacer nada; pero sí que es menester ocio; sí que es menester darse tiempo para desarrollar esta actividad que lo es en el sentido más alto del término.

Pero, ¿qué puede querer decir que tengamos que ayudar a las cosas a hacerse manifiestas? Pues si el ente ha de mostrarse en sí mismo, diríase que precisamente en ello a nosotros no nos queda nada que hacer; no tenemos o no tendríamos que introducir cambio alguno en el ente, sino que lo que simplemente hemos (o habríamos) de hacer es (sería), por así decirlo, retirarnos, dar un paso atrás, con el fin de que el ente pueda volverse manifiesto desde sí y por propia iniciativa. Pues precisamente de lo que se trata, es decir, precisamente lo único que importa, es que dejemos ser al ente tal como es y lo tomemos tal como se da.

Ahora bien, si esto es así, no cabe duda de que la acción científica encierra precisamente ese lado de actividad, ese lado de actividad que tiene el carácter de un echarnos para atrás, de un dar un paso atrás ante el ente. Precisamente, esta curiosa actividad que consiste en echarse hacia atrás, en retirarse, en dar un paso hacia atrás, empieza hoy a resultarnos extraña porque somos cada vez más de la opinión de que «acción», «actividad», simplemente las hay, o predominantemente las hay, cuando hay mucho movimiento, cuando no paramos de hacer cosas, cuando el influjo y la coerción que ejercemos sobre lo que fuere, lo-

gran imponerse, y porque estamos desaprendiendo que el respeto hacia las cosas exige una superior fuerza de dedicación que la que representan ese saltar corriendo por encima de ellas y ese continuo nivelarlas.

Así, ese dejar ser el ente, en el que únicamente se trata ya del desocultamiento como tal del ente, acaba exigiendo un especial «esfuerzo», si es que el simple «cesar» de ocuparse del ente, es decir, el no hacer nada, no es lo que empieza dejando que el ente se vuelva manifiesto en sí mismo. Ese demorarse en el no-más-que-considerar el ente no es, pues, un comportamiento quietista. Pero entonces, ¿qué significa que en un sentido señalado (es decir, que haya un sentido prioritario en el que) dejemos ser al ente lo que éste es? Pues al ente no podemos aniquilarlo, y si eso no es posible entonces tampoco tiene ningún sentido eso de dejarlo-ser o de hacerlo-ser. Que el ente sea lo que él es y como lo es, no es algo que el ente lo deba a nuestro favor ni a nuestra gracia. El ente está ya ahí, es un *positum*, y lo único que podemos hacer es encontrarlo. ¿Qué significa entonces dejar-ser o dejarlo ser, o hacerlo ser [en alemán *sein-lassen]?*

Es la misma cuestión que nos planteábamos más arriba cuando nos preguntábamos: ¿qué tiene que suceder para que las cosas se hagan manifiestas de esa nueva manera que hemos caracterizado? Las cosas (en esa nueva manera) no se mostraban ya como tierra de labor, como cimientos, o como pilar de un puente, sino como cuerpos materiales, como puntos de masa que están en (o que guardan) determinadas relaciones entre sí. El ente se muestra a una luz distinta; lo cual quiere decir: lo que el ente es (qué sea el ente) viene ahora determinado de otra forma; el ente ya no es campo, cimiento o pilar, sino «simplemente» una cosa material. Pero este nuevo *qué* contiene en sí una serie de determinaciones: cosa material, cosa que se mueve, que se mueve en el sentido de que cambia de posición en el tiempo. Junto con esta determinación distinta del *qué* (de la quididad, de la *quidditas),* es decir, a una con ello, se produce también otro modo de entender el *cómo:* la cosa ya no se considera algo a mano, que haya que elaborar o manipular en términos práctico-técnicos, sino que queda fuera de ello y aparece solamente como un cuerpo material 'existente' en el sentido tradicional de un estar-presente-ahí-delante, aparece como ente en el sentido de la naturaleza física. El *ser-qué* y el *ser-cómo* de las cosas viene determinado de otro modo; ese ser-qué y ser-cómo de las cosas, considerados en su copertenencia, es decir, considerados en su mutua copertenencia, podemos designarlos con una expresión más breve y llamarlos el *ser del ente* de que se trate.

§ 26. El cambio de la comprensión del ser en la proyección científica. La nueva determinación del ente como naturaleza física

Pero, ¿de qué manera se efectúa esta distinta determinación del ente, es decir, este otro tipo de determinación del ente? Ya vimos que con ella se produce una notable ampliación del ámbito de aplicación de ella, el cual no se reduce ya a las cosas de uso más próximas, sino que la resistencia, la presión, el peso, la gravedad, se predican de todas las cosas materiales.

¿Esta nueva determinación del ente como naturaleza física surge mediante una ampliación del campo, o sucede a la inversa, es decir, sucede que esa ampliación del campo es consecuencia necesaria de la nueva determinación del ente? Manifiestamente, lo que sucede es esto último. La simple ampliación del campo de experiencia no puede conducir sino a nuevas cosas de uso; pero en la peculiar determinación del ente como naturaleza física sucede algo muy distinto. Por muchas que fueren las cosas de uso que comparásemos, nunca llegaríamos a algo así como «naturaleza», a no ser que de antemano empecemos considerando ya las cosas precisamente como naturaleza. Pero, ¿cómo se efectúa entonces esta nueva determinación del ente si no es algo que empieza surgiendo de la ampliación, sino algo que incluso empieza surgiendo o amaneciendo antes que ella y antecediéndola? Ahora bien, no puede surgir antes que ella y precederle por vía de que todo ente o todo el ente empiece a ser comparado entre sí *qua* cosas naturales; pues tal comparar presupone ya la nueva determinación. Sólo a esa luz sería posible tal comparar si es que tal comparar es posible.

Si queremos aclarar la forma en que (o como) esta nueva determinación del ente antecede, es decir, la forma en que (o como) esta nueva determinación del ente va por delante en el sentido explicado, tendremos antes que ver con más claridad qué es lo que en ella pasa. Se trata de una determinación del ente *qua* naturaleza. Y no es que añadamos nuevo ente, no es que nos volvamos a otras cosas, sino que lo que ya nos es manifiesto queda determinado de otro modo, y por cierto en lo concerniente a su *ser-qué* y a su *ser-cómo*, es decir, en lo concerniente a su ser. El ente que tenemos delante deja de ser tomado como una cosa de uso que tengamos a mano (tiza), ya no es tomado como objeto de elaboración técnica o como objeto de cultivo, sino que es considerado como un cuerpo material que está-ahí-delante. Lo que el ente

es y cómo lo es, el *ser-qué* y el *ser-cómo* del ente, es decir, su constitución de ser o estructura de ser, es decir, su ser, queda determinado de otro modo. Y, por cierto, de suerte que es de ahora en adelante cuando el ente, en tanto que estando simplemente ahí-delante, es decir, en tanto que cosa, puede empezar siendo interrogado en sí mismo acerca de qué es él y cómo es él en particular y en detalle y bajo determinadas condiciones de hecho.

Digámoslo otra vez: no es otro ente el que sacamos a la luz y descubrimos, sino que el ser del ente que ya nos es manifiesto empieza (de antemano) a vérselo, empieza a tomárselo y empieza a determinársele de otro modo, de suerte que esta nueva determinación del ser va por delante de, es decir, va a la cabeza de, es decir, marca la pauta a, la experiencia del ente. Y todo esto podemos ilustrarlo recurriendo a un ejemplo bien instructivo, a saber: al caso que representa el nacimiento de la Física matemática en el mundo moderno tal como la fundó Galileo. Pero este ejemplo no debe entenderse aquí como una instancia que sirva de fundamento a la interpretación que estamos haciendo de la esencia de la ciencia, sino como una confirmación de esa interpretación, basada (esa confirmación) en el propio nacimiento fáctico de la ciencia, en el nacimiento que la ciencia tuvo de hecho, es decir, como una confirmación de que efectivamente así surgió la ciencia.

A la Física moderna se la llama Física matemática y un rasgo particular de ella frente a la Física medieval consistiría en que la Física moderna procede en términos inductivos. La Física matemática observa los hechos tales como son, mientras que la especulación medieval trataba de obtener un conocimiento de la naturaleza partiendo de puros conceptos. Pero sucede que ya en la Antigüedad hubo una ciencia de la naturaleza que observaba hechos, y lo mismo en la Edad Media. Por tanto, la apelación a tal carácter inductivo no acierta con la esencia de la Física moderna. Se dice además que la moderna ciencia de la naturaleza, a diferencia de la antigua, trabaja con experimentos. Mientras que la vieja ciencia de la naturaleza dependía de observaciones casuales, en el experimento la naturaleza es en cierto modo obligada a responder a determinadas preguntas. Pero sabemos que ya también en la Antigüedad la ciencia de la naturaleza trabajó con experimentos y, sin embargo, no tuvo el carácter que la Física cobró con Galileo. Tercero, la diferencia consistiría en que la Física actual es matemática, mientras que el conocimiento medieval de la naturaleza no podía hacer uso de la Matemática en este sentido, y no podía hacerlo porque el desarrollo de la Matemática moderna coincide con (o va de la mano de) el nacimiento de la Física matemática.

«Matemático» no significa aquí en primera línea que la Matemática haga cálculos y obtenga resultados numéricamente exactos; esto es sólo una consecuencia. La Matemática es la vía y el medio para aprehender la naturaleza así (es decir, matemáticamente) enfocada, es decir, para aprehender la naturaleza proyectada en tales términos, es decir, para expresar el ser de la naturaleza. Pues esa naturaleza viene enfocada, viene planteada, viene proyectada como determinada y determinable mediante cantidades. Quantum— extensio, espacio, tiempo, movimiento, fuerza. La Física moderna es matemática porque en cierta manera el apriori viene determinado*. Todo experimento junto con los instrumentos de medida utilizados en él, queda planteado e interpretado a la luz de una determinación previa del ser del ente.

La idea de Galileo, una idea epocal, es decir, una idea que abre o marca una época, consistió en darse cuenta de que si por vía de experimento quiero interrogar a la naturaleza acerca de lo que ella es y acerca de cómo lo es, tengo primero que tener un concepto de qué es lo que entiendo por «naturaleza», es decir, de que a toda investigación de hechos, de que a todo experimento, tiene que preceder una delimitación de lo que se entiende por naturaleza. Pero Galileo no planteó esta cuestión en términos puramente platónicos, sino que estableció o fijó un concepto de naturaleza conforme al que ésta es aprehendida como un contexto de cuerpos en movimiento, como un contexto de entes cuyo carácter básico radica en la extensión espacial y temporal (en extenderse en el espacio y en el tiempo), no consistiendo el movimiento en otra cosa que en un cambio de posición en el tiempo. Mediante tal determinación básica de la naturaleza, la pluralidad y diversidad de entes se vuelve inmediatamente homogénea, es decir, se vuelve toda ella de una misma especie en el sentido de que la naturaleza, tanto en lo que respecta a su carácter de espacio como también en lo que respecta a su carácter de tiempo, viene unitariamente determinada en términos cuantitativo-matemáticos.

Pues bien, ni siquiera con todo esto podemos acertar con la esencia propiamente dicha de la fundamentación de la Física matemática, es decir, con la esencia de lo que sirve de base a ésta. El logro de Galileo, es decir, lo que Galileo hizo y escribió, consistió en una fundamentación de la Física precisamente porque lo matemático, es decir, precisamente porque la determinabilidad cuantitativa, no es para él

* N. del T.: En alemán: «in gewisser Weise *das Apriori* bestimmt ist», pero esto no se entiende; quizá el texto alemán deba leerse «in gewisser Weise *das a priori* bestimmt ist» y entonces la traducción sería: La Física moderna es matemática porque en cierto modo ello viene determinado a priori.

otra cosa que una determinación o definición de la esencia del cuerpo (o de los cuerpos) como ente extenso, como ente en movimiento. La Física matemática es una auténtica ciencia porque mediante el carácter de lo matemático determina de antemano la constitución o estructura o índole de ser de aquello que constituye la esencia de una cosa natural, es decir, de un objeto de la naturaleza, es decir, de un objeto físico. El carácter matemático de la Física consiste en que esa Física pone a la base de todas las investigaciones experimentales un concepto muy claro de la constitución o estructura o índole de ser del ente de que en ella se trata, es decir, de la naturaleza. Y partiendo de ello podemos entender la frase de Kant conforme a la que toda teoría particular de la naturaleza sólo es ciencia en la medida en que contenga matemática. Lo cual significa: una ciencia sólo es ciencia en la medida en que logre determinar de antemano la constitución esencial, es decir, la índole de lo esencial del ente que ella convierte en tema. Y en esto consiste el carácter propiamente matemático de la Física.

Si se entiende radicalmente esa frase de Kant, es decir, si no se la entiende como si todas las ciencias hubiesen de adoptar un método matemático, entonces esa frase significa lo siguiente: lo primero que toda ciencia tiene que mirar es que el ente que ella convierte en objeto venga suficientemente determinado ya de antemano en su esencia, a fin de que toda pregunta concreta cuente ya de antemano con un hilo conductor acerca de lo que en esa ciencia puede ser objeto de ella, es decir, objeto de esa ciencia. Y así, en el caso de la Física matemática tenemos que, sólo sobre la base de ese su (de ella) carácter matemático así entendido, empieza siendo posible algo así como experimento. Pues experimento no es una observación arbitraria de cualquier suceso, sino la producción de un proceso natural bajo condiciones tales que puedan medirse con ayuda de los instrumentos adecuados. Lo esencial del experimento no es la observación, sino la interpretación de lo observado, es decir, de aquello que en lo observado está propiamente pasando, es decir, de aquello que propiamente está ocurriendo en lo que observamos. Tal interpretación presupone que el proceso que observo venga ya entendido de antemano como un proceso natural. Y esto vale no solamente para los experimentos físicos, sino incluso para todo instrumento que yo pueda utilizar en la Física. La medición significa constatación de coincidencias. Tomemos, por ejemplo, el reloj. A diario miramos muchas veces el reloj para saber la hora. Y a tal fin, la coincidencia de la posición de una manecilla o de unas manecillas con una determinada raya o unas determinadas rayas en la esfera del reloj tiene que significar la medición del tiempo, y esta medición

del tiempo nos resulta algo tan obvio, algo tan trivial, que ni siquiera nos damos cuenta de qué universo de presuposiciones implica eso de mirar la hora. El uso que hago del reloj sólo puede ser una medición del tiempo si me tomo esta cosa como reloj, es decir, como una cosa enderezada a la medición del tiempo y (dependiendo del modo como ello ocurre) al curso del sol. Y así un instrumento que vale para medir, sólo puede utilizarse si en ese uso subyace una comprensión de la naturaleza.

Lo que estoy tratando de dejar claro con esta discusión es que la determinación del ente como naturaleza precede a toda observación concreta. Sólo puedo comparar las cosas como cosas naturales si de antemano sé ya qué es eso de una cosa natural. Y así se muestra que este cambio de la determinación del ente (es decir, que este cambio de determinación del ente, es decir, que este cambio en la forma de determinar el ente) se efectúa, evidentemente, como un cambio en la determinación de la constitución o estructura o índole de ser de ese ente, como un cambio en la determinación de aquello que el ente es y cómo lo es. Y ambas cosas tomadas conjuntamente es lo que llamamos el ser del ente. A diferencia de las cosas de uso se nos muestra de súbito un ámbito universal de cosas materiales que es a lo que se llama naturaleza física. Y esta transformación, este vuelco, descansa, por tanto, en un cambio de la determinación del ser del ente, y, por cierto, en un cambio de la determinación del ser, que precede a toda experiencia concreta de ese ente, es decir, a toda experiencia concreta de lo que llamamos naturaleza.

Hasta ahora, al hablar del desocultamiento del ente, hemos hablado siempre de nuestro comportamiento respecto al ente y de que el ente puede al cabo convertirse también en objeto de la ciencia. Pero ahora de súbito ya no hablamos del ente, sino del ser del ente y de que es el aprehender y determinar la constitución, estructura o índole de ser del ente lo que hace a este último accesible al conocimiento científico. Y hemos dicho también que esta nueva determinación de la constitución o estructura o índole del ser del ente va por delante de la concreta investigación científica del ente.

a) *De cómo la comprensión del ser precede a todo otro entender*

Pero, ¿qué quiere decir aquí eso de aprehender algo así como ser, algo así como el ser del ente?, o incluso, ¿qué significa tener que empezar de antemano aprehendiendo el ser? Y, ¿cómo y por qué es tal

cosa la que ha de posibilitar la aprehensión del ente, es decir, el hacérsenos manifiesto el ente?

Primero, parece un requisito bien extraño eso de aprehender el ser del ente; el ente, ciertamente, lo conocemos; nos comportamos (nos habemos) en todo momento respecto al ente de formas varias y diversas. El ente, por tanto, podemos mostrarlo también con facilidad y seguridad ahí y, por ende, podemos confirmar qué es lo que queremos decir cuando decimos ente. El ente son las casas, los hombres, los árboles, el Sol, la Tierra, cosas todas ellas que podemos representárnoslas muy bien, pero el ser..., ¿qué hemos de representarnos cuando decimos «ser»? Es claro que el ser se distingue del ente, y él mismo no es nada que sea ente, pues de otro modo habríamos de referirnos a él también como un ente. «Ser»..., si somos honestos y no nos inventamos las cosas, hemos de empezar confesando que no somos capaces de pensar nada bajo ello, que no somos capaces de pensar nada cuando decimos «ser». «Ser»..., tal cosa parece, efectivamente, que no es nada, si es que por ella no hemos de entender un ente. El no-ente es la nada. El ser sería entonces la nada. Nada menos que Hegel dice en su «Ciencia de la lógica», es decir, en su Metafísica: el ser y la nada son lo mismo[10].

En todo caso, es indiscutible que si no logramos representarnos nada en absoluto cuando decimos ser, tenemos que confesar que en el intento de representarnos algo así como «ser» chocamos con el vacío. Por tanto, no hay tal cosa como ser. Pero esto sería una conclusión apresurada. Pues quizá sólo sea que nosotros no somos por ahora capaces de aprehender algo así como ser. Sólo que..., ¿en serio no entendemos algo así como ser? Si pregunto: ¿qué es esto que tengo en la mano?, cualquiera de ustedes responderá inmediatamente: es la tiza. Y ello implica que todos ustedes han entendido la pregunta. Mi pregunta era: ¿qué es esta cosa?, es decir, yo preguntaba por el *ser-qué* (por el qué) de esta cosa. Y también entendemos todos si digo: hoy es viernes. O el libro es pasable. Todos entendemos estos «es», y entendemos igualmente sus variaciones: «era», «será», «ha sido».

Pero cosa curiosa: por un lado, no estamos en situación de aprehender el ser, de comprender el ser y, sin embargo, por otro lado, lo entendemos muy bien. Y lo entendemos no sólo cuando decimos «es», o cuando oímos decir «es», sino siempre que hablamos, siempre que lla-

[10] Cfr. G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, Erster Teil: die objective Logik, Núremberg, 1812, pág. 73 (libro primero, capítulo primero, Das Werden, nota 2).

mamos a alguien, siempre que rogamos, siempre que preguntamos, etc., etc. Si oímos gritar «fuego», eso significa que se ha producido un incendio, pero no en el sentido de una constatación como cuando por ejemplo decimos «aquí hace calor», sino que ese grito es a la vez una expresión de pánico, de un estar aterrado, y significa a la vez un aviso o invitación a ponernos a salvo o la exigencia de prestar auxilio, es decir, el grito significa: comportaos de esta o aquella manera, es decir, sed de esta o aquella manera en lo que sois en este momento, es decir, sed de esta o aquella manera en vuestro ser en este momento. Por tanto, al escuchar ese grito lo que entendemos es: el ser del fuego y un deber-ser de nosotros mismos, es decir, lo que entendemos es estar una cosa ahí-delante y también exsistencia, Dasein, ser-ahí. Y es eso lo que entendemos también cuando no nos expresamos, sino que calladamente, en silencio, nos comportamos respecto a algo. Tenemos que aclararnos por entero sobre esta sorprendente situación: de un golpe y a la vez parece que estamos diciendo que tal cosa como aprehender el ser a diferencia del ente, es demasiado pedir, es decir, que representa una exigencia incumplible sin remedio. Y, sin embargo, lo entendemos, entendemos el ser. Entender [en alemán: *verstehen*] el ser del ente no puede ser, por tanto, lo mismo que aprehender [en alemán: *erfassen*] ese ser. Y mucho menos puede significar hacerse un concepto [en alemán: *begreifen*] de lo así aprehendido.

Y, sin embargo, cuando hicimos la primera caracterización de lo que entendíamos por determinar de otra manera el ser de la naturaleza (a diferencia de las cosas de uso), no sólo decíamos que la constitución de ser o estructura o índole de ser del ente quedaba determinada de otra manera, sino también que esa determinación del ser iba por delante de (precedía a) toda experiencia del ente. Por tanto, no sólo entendemos algo así como ser, sino que esa comprensión del ser, es decir, ese entender el ser [esa «comprensión del ser», en alemán: *Seinsverständnis*] es tal que va por delante de, que antecede a, la experiencia del ente. Lo que decimos es que la comprensión del ser precede a la experiencia del ente, va por delante de la experiencia del ente. Y va por delante de suerte que, por así decir, sólo en la claridad que así se produce, es decir, sólo en la claridad que se produce porque esa comprensión del ser (porque ese entender el ser, ese *Seins-verständnis*) actúa como una luz que nos precede, podemos toparnos el ente, podemos toparnos ente. Entendemos el ser y lo entendemos, por así decir, precedentemente, antecedentemente [en alemán: *vorgängig*]. Pero si esto es así, entonces no empieza habiendo comprensión del ser cuando hacemos ciencia de la naturaleza o cualquier otra ciencia, sino siempre y en

todas partes en que nos comportamos respecto al ente, en que nos habemos acerca de él, en que el ente se nos vuelve manifiesto, y por tanto también ya en la exsistencia precientífica al igual que en la exsistencia científica, sin que ésta (la exsistencia precientífica) tenga que desarrollar propiamente todavía ciencia. En nuestro trato cotidiano y más irrelevante, más externo con las cosas, se encierra ya y tiene que encerrarse una comprensión precedente del ser. Cuando, por ejemplo, ejecutamos una acción a la que ni siquiera prestamos atención como es la de abrir una puerta, cosa que hacemos muchas veces al día, tal acción implica el agarrar el picaporte. Pero si no entendiésemos de antemano qué significa una cosa de uso, qué es eso de una cosa de uso (un utensilio, un automóvil, una pluma estilográfica, un instrumento de medida, un encendedor), entonces no seríamos capaces de hacer uso del picaporte como tal.

Pero un simio o un perro habilidosos pueden también abrir la puerta y salir y entrar; así es. Sólo que la cuestión es si el simio o el perro, cuando cogen algo y empujan, están cogiendo un picaporte y si están abriendo algo así como una puerta. Hablamos como si el perro ejecutase lo mismo que nosotros; pero no disponemos del más mínimo criterio para decir que el perro haga, efectivamente, uso del picaporte, aún más, no tenemos el más mínimo criterio para decir que el perro se comporta respecto al ente (se ha acerca de él), aunque, ciertamente, se relacione con aquello que nosotros conocemos como un ente y llamamos ente.

Lo que con toda razón llamamos cuchillo nunca podríamos conocerlo como un cuchillo y nunca podríamos utilizarlo como un cuchillo, es decir, como una cosa para cortar, si no entendiésemos algo así como una cosa-para, un utensilio para cortar. No aprendemos qué es un utensilio utilizando el cuchillo, la pluma, la aguja, sino al contrario, sólo podemos topar tal clase de ente porque, y en la medida en que, entendemos algo así como utensilio. Esto lo entendemos de antemano. Aportamos ya tal entender, es decir, ese entender va por delante y sólo por eso podemos aprender a habérnoslas con esos utensilios. Es decir, entendemos precedentemente (es decir, va por delante la comprensión de) algo así como instrumento, algo así como ser-a-mano, algo así como lo que más arriba hemos llamado lo *Zuhanden*, y, sin embargo, estamos bien lejos de poder decir qué significa utensilio como tal, como qué hay que conceptuarlo. La comprensión del ser no significa todavía hacernos un concepto del ser, proceder (o haber procedido a) a una conceptuación de él. En el comportamiento respecto al ente, en el habernos acerca del ente, sea ese comportarnos o habernos

de la clase que fuere, nos movemos ya en una comprensión del ser, la cual es de tipo antecedente, precedente, la cual va por delante, pero que es preconceptual. Y porque ya en el comportamiento no científico respecto al ente nos movemos en una comprensión previa y antecedente del ser de ese ente, precisamente por eso, en cierto modo no empezamos notando (y seguimos sin notarlo durante mucho tiempo) lo que en el fondo sucede cuando en lugar de utilizar cosas de uso lo que hacemos es investigar cuerpos materiales en lo concerniente a sus contextos o relaciones de movimiento y a sus leyes. No nos damos cuenta de que se ha producido un cambio, una transformación en esa comprensión antecedente del ser, en esa comprensión del ser, que va por delante. Parece más bien como si fuera el ente el que se hubiera vuelto otro. E incluso aquellos investigadores que han fundado una ciencia y que la han puesto en marcha y que, por tanto, son los que, por así decir, han efectuado por primera vez ese cambio de la comprensión antecedente del ser (mientras que los demás sólo la co-ejecutan o la entienden y siguen a posteriori), incluso esos investigadores, digo, no tienen un conocimiento de aquello que sucede en el fondo; y en todo caso tampoco necesitan tenerlo.

b) *Cambio en la comprensión del ser: un ejemplo de la Física*

El cambio en la comprensión del ser se les presenta más bien en esa forma que tienen todas las representaciones científicas, a saber, como delimitar conceptos (como un circunscribir conceptos); sólo que en este caso lo que se determina son los conceptos básicos más generales y las representaciones más generales: masa, fuerza, velocidad, movimiento, posición, tiempo; en lo tocante al campo de la correspondiente ciencia, esos conceptos suministran una caracterización suficiente de (los objetos de) ella. Pero queda obscuro qué es lo que significan en el fondo esos conceptos; figuran precisamente como los conceptos más generales en lo que respecta al ente (por ejemplo, la naturaleza) sobre los que esa ciencia versa. Pero acerca de lo que esos conceptos puedan querer decir no se hacen más preguntas; en las definiciones figuran esos conceptos, pero la definición no hace sino suministrar el marco y las reglas para la investigación del correspondiente ente. Si tomamos una definición general bien conocida en Física como es por ejemplo: e = v.t (espacio igual a velocidad por tiempo), esta fórmula no representa sino una delimitación de (un circunscribir) aquello que en la Física se entiende por espacio recorrido. A la pregunta qué es

ese espacio no se le responde introduciendo algún tipo de consideración acerca de la posibilidad de medir un espacio recorrido, sino que esa fórmula define simplemente y sin más el espacio en el aspecto de medición cuantitativa del espacio recorrido, y puede hacerlo porque de antemano el cuerpo que recorre un espacio viene entendido como una cosa cuantitativamente determinable que puede cambiar de posición. Y a la inversa, podemos determinar (definir) la velocidad mediante el cociente e/t (e partido por t). Si hacemos t igual a 1, tenemos el concepto de velocidad, el espacio recorrido en la unidad de tiempo. Ya el que la definición del tiempo la expresemos mediante un cociente o mediante un producto, muestra que de antemano el devenir de la naturaleza, el proceso de la naturaleza, es entendido como unidad homogénea de cosas materiales que se mueven. Cuando el físico va más allá de la definición que es necesaria para su planteamiento físico, entonces la ulterior determinación que da de aquello que él define se determina también desde el punto de vista que le viene suministrado por la propia Física matemática. Ello puede verse en los «Principia» (1714) de Newton, págs. 7 y 5: Tempora et spatia sunt sui ipsorum et rerum omnium quasi loca. In tempore quoad ordinem successionis, in spatio quoad ordinem situs locantur universa. De illorum essentia est, ut sint loca, et loca primaria moveri absurdum est... Tempus, spatium, locus et motus sunt omnibus notissima. Tempus absolutum, verum et mathematicum, in se et natura sua sine relatione ad externum quodvis, aequabiliter fluit, alioque nomine dicitur duratio[11]. «Los tiempos y los espacios son, por así decir, los sitios de sí mismos y de todas las cosas, en el tiempo vienen situadas y alojadas todas las cosas en lo que se refiere al orden de la sucesión, y en el espacio en lo que se refiere al orden de su posición objetiva.»

De ello se sigue que tanto el espacio como el tiempo deben tomarse como aquello dentro de lo cual se ordenan los objetos en tanto que éstos son objetos en movimiento, de suerte que resultan así matemáticamente determinables. Y ello sigue operando aún en la tesis de Kant: el espacio y el tiempo son el en-dónde del orden.

Ciertamente, Newton añade aún que a la esencia del espacio y el tiempo pertenece el ser *loca*, lugares, en cierto modo sitios, pero sitios tales y medios tales que ya no están en otro sitio, sino que constituyen ellos el medio o sitio para sí mismos. Y por ser los *loca primaria*, por-

[11] Isaac Newton, *Philosophiae naturalis principia mathematica*, Amsterdam, 1714.

que ellos son los medios últimos y extremos, no pueden a su vez moverse ya, aunque precisamente el tiempo se caracterice por el regular fluir de la *successio*. Newton dice: tempus aequabiliter fluit, el tiempo fluye regularmente. Introduce la determinación de estos conceptos básicos como son el tempus, el spatium, el locus, diciendo que son los objetos que nos resultan más conocidos; sólo los define en la medida en que entran en consideración dentro del marco de ese enfoque básico que representa una naturaleza entendida de antemano como un contexto de movimiento de cosas seleccionadas.

Es decir, todo ello sólo se discute en la medida en que, y en forma tal que, de antemano quede claro para toda cuestión científica concreta qué es lo que hay que entender por naturaleza y por proceso natural. La esencia de la naturaleza queda, pues, delimitada en términos antecedentes o precedentes, es decir, de una cierta forma o manera antecedente, precedente, *vorgängig;* pero esa estructura de ser del ente (naturaleza) no se convierte propiamente en objeto de preguntas. Pero, ¿cómo se hace entonces uso del espacio y del tiempo (de tales conceptos de el espacio y el tiempo)? En el cambio de la comprensión del ser, en el tránsito de la aprehensión de las cosas de uso a la aprehensión de la naturaleza, se efectúa una proyección *(Entwurf, pro-iectio,* proyecto, esbozo) previa de la constitución de ser o estructura de ser, pero de suerte que esa estructura de ser o constitución de ser no se convierte en objeto, es decir, representa una proyección in-objetivada, no objetivada (no-objetual o no-objetiva en este sentido) de esa constitución o estructura de ser.

c) *La positividad de la ciencia. La proyección antecedente, no-objetual, de la estructura o constitución de ser, mediante la que se delimita o amojona el campo del correspondiente ente*

Pero es importante percatarse de que con esta proyección no solamente se determina de antemano de otra forma el ser del ente, sino que en esa proyección y con esa proyección del ser se delimita, se amojona, un campo del ente. Pues con ello se ha decidido de antemano qué es lo que pertenece al campo que llamamos naturaleza, y ello sin que fácticamente se haya recorrido antes todo el campo, y sin que el campo resulte siquiera conocido. La proyección antecedente, no-objetual (es decir, que ella misma no es objeto) de la constitución o estructura de ser es una proyección con la que se amojona un campo. Ahora bien, esta proyección no ha de entendérsela como un trazar externamente una raya, una línea, sino como proyección de la estructura de ser o de la constitución de ser del ente. Esto significa: lo que esta proyección de antemano efectúa en relación con el ente que llamamos «naturaleza», es decir, las determinaciones que introduce, aparecen en cada conocimiento concreto de (que podamos adquirir acerca de) un determinado proceso natural, y ello de suerte que todos los conceptos físicos y todos los enunciados que se hacen en Física recurren, aunque sea implícitamente, a esas determinaciones. Y esto significa: los conocimientos físicos encuentran en esta proyección su fundamentación última o, si se quiere, primera, es decir, toda demostración física particular se basa en esa estructura de ser que se ha empezado fijando. La proyección de la estructura de ser antecedente, no-objetual, mediante la que se amojona el campo sobre el que versa esa ciencia es, por tanto, un fundamento, una base dadora, fundamentadora. Los conceptos básicos son aquellas representaciones que, en el contexto de constitución de ser o estructura de ser que representan, o por representar el contexto de constitución de ser o estructura de ser, dan base, o suministran la base, a todo conocimiento del ente.

Y así tenemos en conjunto lo siguiente: la proyección de la constitución o estructura o índole de ser, antecedente-inobjetual (es decir, antecedente o precedente o *vorgängig*, mas ella misma no objeto) pero fundamentadora y mediante la que se amojona el campo, esa proyección de la estructura de ser, digo, es la que empieza dejando aparecer al ente (cuyo ser ella determina), precisamente mediante ese caracterizarlo o determinarlo. Sobre el transfondo del ser proyectado en la proyección es como el ente así determinado empieza cobrando relieve, empieza a dejarse ver. Es en y con esta proyección del ser como el correspondiente ente empieza a resultar encontrable para una investigación o una consideración concreta, lo cual significa: empieza a hacerse patente (a ponerse de manifiesto) como algo 'existente' (en el sentido tradicional de este término), como algo que está-ahí-delante. La proyección es la que empieza empujando al ente a la luz, aun cuando sin cambiar nada en ese ente. El ente queda de manifiesto como estando-ya-ahí, como algo que está ahí, el *positum*. Sólo cuando el ente queda así de manifiesto como algo que está-ahí, como estando o 'existiendo' ahí, resulta cognoscible en sí mismo. Conocimiento del ente en sí mismo (éste fue el modo como caracterizamos el conocimiento científico). El conocimiento científico es, por tanto, conocimiento del ente como positum, o conocimiento positivo. Así pues, la esencia del conocimiento científico en tanto que conocimiento positivo consiste (habrá de consistir, no puede sino consistir) en aquello que constituye la

interna posibilidad de ese carácter «positivo», de ese manifiesto estar-ahí-delante, de ese manifiesto quedar ahí (o presentarse como estando ya ahí) el ente en sí mismo. La interna posibilidad de este carácter positivo de la ciencia es lo que vamos a llamar la «positividad» de la ciencia. La esencia de la ciencia radica en la positividad. Y ésta consiste a su vez en aquello que hace posible que el ente quede-ahí-delante en sí mismo. Y ello no es otra cosa que la caracterizada proyección de la estructura de ser del ente de que se trate.

En la primera contraposición que efectuamos entre el comportamiento científico y el precientífico dijimos: la ciencia no empieza descubriendo el ente en el sentido de que antes de ello (antes de ese descubrimiento) nada viniese manifiesto, o de que la exsistencia o Dasein sólo se comporte respecto al ente sobre la base de la ciencia, sino que todo comportamiento científico se asienta en (o se aposenta sobre) el suelo o la base de un comportamiento ya existente respecto al ente. El ente tiene que estar ya ahí de manifiesto de alguna manera si es que la ciencia ha de poder ponerlo de manifiesto, es decir, si es que la ciencia ha de poder poner de manifiesto el ente precisamente como estando ahí delante, como ese *positum* que el ente en sí mismo es.

¿Cómo es posible que el ente en sí mismo quede-ahí como algo manifiesto, es decir, como estando de manifiesto o en tanto que algo manifiesto? ¿En qué se funda la posibilidad de la positividad del *positum*? La proyección de la estructura o constitución o índole del ser no es sólo una proyección antecedente, in-objetual (repito: ella misma no objeto), una proyección mediante la que se amojona un campo, sino que es a la vez una proyección fundante. Es ella la que constituye la interna posibilidad (posibilidad = esencia) del conocimiento del ente como algo que está-ahí-delante, como algo que está ahí. Pero la ciencia es conocimiento positivo. Por tanto, es la proyección de la que venimos hablando la que constituye la esencia de la positividad de la ciencia.

Capítulo sexto

Sobre la diferencia entre ciencia y filosofía

§ 27. La proyección de la estructura de ser del ente como un hacer internamente posible la positividad, es decir, como un hacer internamente posible la esencia de la ciencia. Comprensión preontológica y comprensión ontológica del ser

Ciertamente, hemos logrado clarificar la esencia de la ciencia: la ciencia es conocimiento positivo y tiene el carácter de la positividad. Pero con esta aclaración de la esencia de la ciencia como conocimiento positivo, ¿no nos hemos desviado por completo de lo que era nuestra pregunta inicial? La pregunta inicial era (cfr. más arriba pág. 192): ¿en qué radica lo característico de esa forma de *Existenz* o de existir de la exsistencia o Dasein en la que sucede algo así como un ser en la verdad o un estar en la verdad pero por mor de la verdad? Lo que con esa pregunta buscábamos obtener era un concepto de ciencia articulado en términos de exsistencia o Dasein. Y a tal fin empezamos con una discusión acerca de qué podía querer decir: por mor de la verdad, es decir, por mor del desocultamiento del ente, es decir, por mor de que el ente se vuelva manifiesto en sí mismo. Con anterioridad habíamos visto ya en términos generales (es decir, no específicamente referidos a la ciencia) que esto sucede en un dejar-ser el ente. Por tanto, en el comportamiento científico en tanto que ser en la verdad por mor de la ver-

dad tiene que tratarse de un dejar-ser el ente totalmente específico. La pregunta la hemos formulado también así: ¿cuál es la protoacción o acción original de la exsistencia o Dasein (πρᾶξις, praxis), en la que se vuelve posible algo así como la actitud teorética? ¿En qué radica o reside la esencia original de lo teorético?

Pero en lugar de dar una respuesta acerca de qué sea este específico dejar-ser el ente, en tanto que conocimiento científico, a lo que hemos llegado es a una caracterización del conocimiento científico como conocimiento positivo. ¿Es que con eso hemos encontrado lo que buscábamos, es decir, la protoacción o acción original de la exsistencia o Dasein que hace posible a la actitud teorética? ¿Se aclara la esencia de lo teorético diciendo que la actitud teorética es conocimiento positivo, es decir, es conocimiento del ente en sí mismo, hacer patente o hacer manifiesto el ente por mor de esa misma patencia, de ese mismo hacerlo manifiesto?

Así es. Pues no decimos simplemente: el conocimiento científico en tanto que teorético es positivo, sino que hemos averiguado qué pertenece a la positividad, hemos encontrado qué es lo que hace posible la positividad como tal. Lo que hace posible la positividad es la proyección de la constitución o estructura del ser del ente, una constitución precedente, *vorgängig* (que va por delante), no objetual, mediante la que se amojonaba el campo sobre el que la ciencia versa, y una constitución además fundamentadora. Y esa proyección así caracterizada, en tanto que proyección del ser del ente, no era otra cosa que el dejar-ser el ente, por el que nos preguntábamos. De modo que ese proyectar [en alemán *entwerfen]*, en tanto que *dejar*-ser (o también *dejar / hacer*-ser) el ente, es la protoacción o acción original buscada de la exsistencia o Dasein, sólo en la cual o sobre la cual viene posibilitada la actitud teorética, es decir, el hacer manifiesto el ente por mor de ese desocultamiento mismo del ente. En la proyección, en la *proiectio* [en alemán *Entwurf]* por la que se hace posible la positividad, es donde radica la praxis original, el original carácter práctico de lo teorético. Más aún: la proyección de la estructura o constitución del ser del ente como posibilitación interna de la positividad, es decir, de la esencia de la ciencia, no es otra cosa que la esencia de lo teorético aprehendida con originalidad. Lo característico de ese tipo de *Existenz* o de existir, en la que el ser-en-la-verdad sucede por mor de la verdad, es decir, lo característico de la ciencia, reside en esta protoacción, en esta acción original que hemos caracterizado como proyección de la estructura o constitución de ser.

Pero se dirá: ciertamente esta proyección hace posible la positividad, la esencia de la ciencia; pero, ¿qué es esa proyección, esa *proiectio*, ese *Entwurf* mismo? ¿Con qué derecho la llamamos una protoacción o

acción original de la exsistencia o Dasein, con qué derecho la entendemos como caracterizando una determinada forma de Existenz o de existir, como caracterizando una posibilidad básica de la exsistencia o Dasein? ¿Qué es esta proyección de la estructura o constitución de ser misma, que hace posible algo así como ser-en-la-verdad por mor de la verdad? Pues si ello es así, habrá de guardar una interna relación con la esencia de la verdad. ¿Qué relación guarda esa proyección de la estructura o constitución de ser con lo que vimos que era la esencia de la verdad?

Estamos así ante una nueva cuestión central. Apenas habíamos obtenido una respuesta a la pregunta por la esencia exsistencial de la ciencia, es decir, una respuesta articulada en términos de existencia o Dasein, cuando esa respuesta se nos convierte a su vez en un problema.

¿Qué pasa con esa proyección que hace posible a la positividad de la ciencia, es decir, que hace posible su esencia, y qué relación guarda esa proyección con la verdad? Hemos visto que en toda nuestra exsistencia o Dasein entendemos algo así como «es», «era», «será», y en general «ser», pero que no tenemos concepto de ello, es decir, que no logramos articular conceptualmente ese entender, estando tan lejos de ello que ni siquiera somos capaces de aprehender ese ser mismo que en cierto modo siempre entendemos. Pero esta comprensión del ser es la que hace posible que aprehendamos el ente *como* ente. La comprensión del ser entiende el ser del ente, es decir, se refiere ya siempre y de antemano al ente *como* ente, es decir, se refiere ya siempre al ente en lo que respecta a (es decir, atendiendo a) el ser de éste.

El referirse a algo como algo, el llamar a algo algo, el decir de algo algo, es lo que los griegos entendían por λέγειν (legein), lógos; ello no tiene por qué implicar un decirlo en voz alta, es decir, conversación externa, es decir, un ἔξω λόγος (exo lógos) frente a un ἔσω λόγος (eso lógos), sino que λόγος (lógos) puede tomarse también por lo λεγόμενον (legómenon). Esta expresión λόγος (lógos) tiene la misma ambigüedad que nuestros correspondientes conceptos. Por «decir» puede entenderse [en castellano] el *dictum*, aparte del *dicere* mismo*. El «decir» del (o sobre el) ente como ente, el decir del ente, del ὄν (on), en lo que respecta a su ser, podemos llamarlo λόγος del ὄν (on), λόγος τοῦ ὄντος, lógos tou ontos, ontos lógos, ontología en la acuñación moderna. Comprehensión del ser, ὄν (on), es comprehensión ontológica.

«Decir algo de algo», «referirse a algo como algo», «llamar a algo algo», no quiere decir ya que aquello de que se habla quede entendido

* N. del T.: También en alemán por *Spruch* puede entenderse, por un lado, el «dicho» y, por otro lado, el «decir» ese dicho.

en su esencia; entender algo como ente atendiendo a su ser (es decir, en lo que respecta a su ser, en vistas a su ser) no significa ya aprehender la esencia del ser. Utilizamos ciertamente las expresiones «ontológico», «ontología», para referirnos a la aprehensión temática y a la conceptuación del ser mismo. Pero ocurre que en el fondo, hasta el día de hoy, y precisamente hoy, el empleo que hacemos del lenguaje, es decir, nuestra terminología, permanece indeterminado y equívoco; ontológico significa a menudo simplemente óntico, y ello en el sentido de que se deja valer el ente y no se lo disuelve en términos idealistas. Tendencia ontológica en la filosofía actual significa en este caso: tendencia al realismo. Pero esta tendencia ontológica, es decir, esta tendencia al realismo, se distingue precisamente por no plantear el problema de la ontología, o más aún: por no entenderlo siquiera. U otro significado aún: onto-logía, bio-logía; la primera, al igual que la última, se considera ciencia positiva, solamente que aquélla tiene por objeto el ente en general. Vistas las cosas desde este último significado, la comprensión del ser que ilumina y dirige todo nuestro comportamiento respecto al ente no es todavía ontológica, no se ha hecho todavía un concepto del ser. Por tanto, a esa comprensión del ser que todavía no se ha hecho concepto del ser, es decir, que no ha desarrollado todavía un concepto del ser, es decir, a esa comprensión del ser todavía no llevada o traída a concepto, la llamaremos preontológica.

Esta discusión, aparentemente sólo terminológica, la podemos resumir diciendo: el conocimiento del ente, ὄν (on), es conocimiento óntico. El conocimiento científico, el conocimiento positivo de lo que está ahí, de lo que está-ahí-delante, es una determinada forma de conocimiento óntico. Pues también en nuestro manejo técnico de las cosas, en nuestro trato con ellas, se encierra un conocimiento que podemos calificar de *Umsicht* en alemán, de *circum-spectio* en latín, de circunspección, de un sabérselas arreglar en ello, de saber de ello; en general todo comportamiento respecto al ente, ὄν (on), es comportamiento óntico. Pero en éste subyace, como dándole luz y conduciéndolo, una comprensión del ser que no tiene por qué ser todavía «hacerse concepto» del ser, es decir, un haber conceptuado, haber traído a conceptos el ser, es decir, que por de pronto sólo es comprensión pre-ontológica del ser. Ésta puede desarrollarse y convertirse en un aprehender explícito, en un traer explícitamente a concepto el ser mismo, es decir, puede convertirse en comprensión ontológica. Retengamos estas diferencias fundamentales.

Pero al cabo se dan también aquí etapas intermedias, y una de esas etapas es precisamente *la* proyección de la constitución o estructura de

ser, en cuanto que, por ejemplo, al realizarla un científico, delimita el campo de lo que llamamos naturaleza física. Pues en esta proyección no se expresa ni una comprensión preontológica del ser, ni tampoco un aprehender y conceptuar explícitamente el ser mismo; sino que se trata de algo peculiarmente intermedio en lo que concierne a comprensión preontológica y a comprensión ontológica, una especie de comprensión expresa del ser, pero que no implica que, ya por ello, hubiera de ser reconocida o entendida como tal. Con las distinciones que acabo de introducir, se obtiene algo más que una terminología, pues lo que hemos hecho ha sido agudizar un problema hasta el punto de que ya no se le puede pasar por alto.

Lo último que preguntábamos era: ¿en qué relación está la proyección de la constitución o estructura de ser con aquello que obtuvimos como esencia de la verdad? Esa relación tiene que ser bastante íntima si precisamente esa proyección hacía posible el ser-en-la-verdad o estar-en-la-verdad por mor de la verdad. La proyección de la constitución o estructura de ser es por lo general (o en general) una comprensión preontológica del ser. El ser es entendido, aunque no sea objeto propiamente de aprehensión, es decir, de conceptuación en tanto que tal. Ahora bien, sabemos que también el ente puede sernos manifiesto sin que propiamente estemos dirigidos a él, ni propiamente lo aprehendamos o conceptuemos. Mas aún, en buena medida es en esta forma como nos queda manifiesto el ente. El desocultamiento del ente no consiste en que el ente sea aprehendido [en alemán *erfasst]* es decir, temáticamente comprendido, conceptuado. El ser-aprehendido (el ser apresado, conceptuado, el hacerse uno temáticamente una idea o concepto de) el ente sólo es posible con base en ese desocultamiento; y éste puede darse sin aquél. Ahora decimos: es la comprensión del ser, no el conocimiento del ente, la que tiene el carácter de proyección*. Lo característico del proyectar, lo característico de la proyección, lo característico de la *proiectio,* lo característico del *Entwurf,* radica en que la exsistencia o Dasein se da a entender con ello algo así como ser, movimiento, lugar, tiempo. Y lo que la exsistencia se da a entender en la proyección, no es en ella propiamente objeto de una aprehensión dirigida a ello; el físico, por ejemplo, no especula sobre el tiempo como tal, ni sobre su esencia. Sin embargo, trabaja con el tiempo, pues éste se encierra en todo enunciado científico; trabaja con el tiempo, por ende el tiem-

* N. del T.: En una traducción levemente distinta: «Lo que tiene el carácter de proyección en el sentido descrito es proyección del ser, no conocimiento del ente».

po viene dado de alguna manera y, por cierto, necesariamente, y, sin embargo, no es objeto.

Por tanto, si en la proyección de la estructura o constitución de ser se entiende y viene dado algo así como ser, aunque no venga conceptuado (aunque ni mucho menos sea el centro de la consideración temática), entonces ese venir entendido y ese venir dado algo así como ser implica un cierto desocultamiento del ser. En la comprensión del ser es el ser mismo el que viene desoculto, es decir, la comprensión del ser es verdadera y tiene su verdad. Al desocultamiento [en alemán *Unverborgenheit]* del ente lo llamamos en su momento el venir manifiesto el ente, es decir, la patencia del ente [en alemán *Offenbarkeit* del ente], y, por cierto, distinguíamos entre (1) patencia del ente en tanto que exsistencia o Dasein, es decir, el hacerse manifiesto ente en tanto que exsistencia o Dasein, y a esa patencia del ente (o hacerse manifiesto el ente o hacerse manifiesto ente) en términos de exsistencia o Dasein la llamábamos apertura o alumbramiento o *Erschlossenheit*, y (2) patencia (o el hacerse-manifiesto) de lo que está-ahí-delante, es decir, de las cosas, y a este tipo de patencia lo llamábamos descubrimiento, es decir, venir descubiertas las cosas [en alemán *Endecktheit]*. Al desocultamiento del ente, a la verdad del ὄν (on), podemos, por tanto, llamarla en general verdad óntica. Correspondientemente, al desocultamiento del ser podemos llamarlo verdad ontológica o verdad preontológica.

§ 28. Verdad óntica y verdad ontológica. Verdad y transcendencia de la exsistencia

Obtenemos, por tanto, la siguiente distinción:

(1) Verdad del ser: desocultamiento *qua* develamiento o desvelamiento [en alemán: *Unverborgenheit* qua *Enthülltheit;* enthüllen: quitar el velo, revelar, develar, desvelar; el autor reserva, pues, develamiento o desvelamiento o *Enthülltheit* para referirse al desocultamiento del ser]; verdad preontológica, verdad ontológica.

(2) Verdad del ente: desocultamiento *qua* patencia o *qua* hacerse manifiesto el ente [en alemán: *Unverborgenheit* qua *Offenbarkeit;* verdad óntica. Con dos modalidades:

a) Patencia (o hacerse manifiesto el ente) *qua* apertura o alumbramiento [en alemán: *Offenbarkeit* qua *Erschlossenheit]*; desocultamiento de la exsistencia o Dasein.

b) Patencia (o hacerse manifiesto el ente) *qua* descubrimiento (quedar descubierto el ente) [en alemán: *Offenbarkeit* qua *Entdecktheit]*: desocultamiento de lo que está-ahí-delante, es decir, de las cosas; o desocultamiento de lo a mano, es decir, de los *utensilia et instrumenta**.

Ahora bien, si el ser-en-la-verdad o el-estar-en-la-verdad por mor de la verdad, es decir, si la verdad positiva óntica de la ciencia sólo es posible en y a través de la proyección de la estructura o constitución de ser, y esta precedente proyección es una forma de comprensión del ser, y esta comprensión del ser, en tanto que un entender el ser, nos devela o desvela algo así como el ser, es decir, es verdadera en este sentido, entonces el específico ser-en-la-verdad que la ciencia representa, es decir, el específico ser-en-la-verdad como ciencia, es decir, esta verdad óntica se funda en la verdad ontológica.

Ahora bien, la verdad científica es solamente *un* tipo y posibilidad de hacer manifiesto el ente, y la exsistencia o Dasein se comporta respecto al ente de otras muchas formas y maneras, sin hacer ciencia como tal. Todo comportamiento y cada comportamiento respecto al ente, toda verdad óntica de cualquier tipo, sólo es posible sobre la base de la verdad ontológica. Obtuvimos además que a la esencia de la exsistencia o Dasein humano pertenece el ser-en-la-verdad, es decir, el (en tanto que ente abierto o alumbrado) comportarse respecto al ente que se le hace manifiesto, el haberse acerca de él; más aún, ayudándonos de esta caracterización de la verdad intentamos una primera delimitación de la específica primacía de la esencia de la exsistencia o Dasein, a diferencia de (o por oposición a, o en contraposición con) las cosas. A lo que está-ahí-delante, es decir, a las cosas, puede convenirle o advenirle la verdad. Pero a la exsistencia o Dasein no tiene más remedio que pertenecerle, es decir, la verdad pertenece a la esencia de su constitución o estructura de ser. Cómo, no lo dijimos. Esta verdad, en la que la exsistencia o Dasein esencialmente se mantiene, resulta ser ahora, según las distinciones que acabamos de introducir, la verdad óntica, pero ello quiere decir que, como tal verdad óntica, exige a su vez, para su propia posibilidad, una verdad original, es decir, exige el desocultamiento del ser [en alemán *Unverborgenheit* del ser] en la comprensión del ser [exige, pues, lo que hemos llamado desocultamiento *qua* develamiento].

Según esto, en la esencia de la exsistencia o Dasein radica un ser-en-la-verdad más original, o a la inversa: la esencia misma de la exsis-

* N. del T.: La terminología alemana es, pues, *Unverborgenheit* para desocultamiento. *Enthülltheit* para develamiento o desvelamiento. *Offenbarkeit* para patencia o hacerse manifiesto el ente. *Erschlossenheit* para apertura o alumbramiento, como una determinada modalidad de *Offenbarkeit*, es decir, de hacerse manifiesto el ente. Y *Entdecktheit* para descubrimiento, como otra modalidad de *Offenbarkeit*.

tencia o Dasein debe ser aprehendida de forma aún más radical atendiendo a esta verdad más original que representa la comprensión del ser, de forma tan radical que podamos decir: el hombre es aquel ente a cuya esencia, es decir, a cuya constitución o estructura de ser o índole de ser, pertenece esencialmente algo así como *Seinsverständnis*, es decir, algo así como comprensión del ser, es decir, algo así como entender el ser, es decir, algo así como entender ser. La *Existenz* o el existir sólo es posible en su raíz en (y a través de) la comprensión del ser. Pues sólo ello hace posible que la exsistencia se comporte respecto al ente, y que en su comportarse respecto al ente que no es ella misma, en su haberse acerca de él, se comporte respecto a sí misma como ente.

En vista de las ideas ahora obtenidas, conviene que hagamos una breve memoria y repaso de la cosas que ya hemos discutido. Partimos inicialmente de la caracterización de la ciencia, conforme a la que la ciencia consiste en un «contexto de fundamentación de enunciados verdaderos». Y esa caracterización nos obligó a analizar qué es eso de la verdad de un enunciado o verdad de una oración. El resultado fue que el enunciado o la oración *(Satz)* no son el lugar original de la verdad, sino que la verdad pertenece esencialmente a la exsistencia o Dasein y que, al revés, es esa verdad el lugar (la interna posibilidad) de los enunciados y oraciones.

Las ideas que fuimos obteniendo las resumimos en ocho tesis (cfr. más arriba págs. 161-163, tesis 1-8). La tesis octava decía: la verdad *existe*. Pero después resultó: la verdad no sólo no es primariamente verdad del enunciado, sino que tampoco la interpretación de la verdad como desocultamiento del ente acierta todavía con su esencia original. Y así obtenemos una novena tesis:

Tesis 9: pero la verdad, incluso tomada como desocultamiento del ente, sólo existe si la exsistencia o Dasein existente (es decir, cuya estructura de ser se caracteriza por lo que llamamos *Existenz* o existir) entiende algo así como ser, es decir, si a la esencia de esa Existenz o de ese existir de la exsistencia o Dasein pertenece lo que llamamos develamiento o desvelamiento del ser, es decir, el develar el ser, es decir, verdad ontológica. (Cfr. más abajo pág. 223, tesis 10).

Más original que la verdad óntica es la verdad ontológica; esta última es la posibilitación de la primera. Pero esta verdad ontológica (proyección del ser) sólo hemos podido caracterizarla de forma un tanto rudimentaria por contraposición a la verdad óntica. Todavía está propiamente sin aclarar qué sea eso de verdad ontológica. La respuesta que hemos dado a la pregunta por la esencia original de la verdad, a saber: que se trata de la esencia de la verdad ontológica, se nos con-

vierte de nuevo, pues, en problema (de nuevo, pues, en cuestión), si es que es posible un esclarecimiento aún más penetrante de ello.

Y así tenemos: la pregunta por la esencia de la verdad nos empuja a interpretaciones cada vez más originales, de tal forma que, precisamente porque la verdad pertenece a la estructura de ser de la exsistencia o Dasein, ello comporta a su vez una interpretación cada vez más radical de la existencia o Dasein. ¿Qué quiere decir entender el ser, esto es, darse a entender algo así como ser del ente en lo que hemos llamado proyección o *proiectio* o *Entwurf*? ¿Qué quiere decir y cómo es posible algo así como proyectar?

Recordemos una vez más ese factum fundamental de la exsistencia o del hombre al que nos hemos referido ya de varios modos: entendemos algo así como ser, pero eso no implica que tengamos ya concepto de ello; el ser se devela, pero quedando oculto [en una traducción levemente distinta: «es un factum de nuestra exsistencia el que nos viene desvelado el ser, pero quedándonos (pese a ello) oculto»]. El intento de aclarar qué quiera decir ser, es decir, cómo hay que entenderlo en el sentido de cómo hay que conceptuarlo, cómo la proyección del ser (o proyección de ser) nos da a entender algo así como ser: en definitiva, el intento de aclarar qué sea eso de comprensión del ser, el intento por tanto de aclarar todo eso que determina la esencia del existir humano, nos conduce de nuevo a abismos.

Tenemos que tratar de aprehender en su esencia la proto-acción (o acción original) del dejar-ser el ente, es decir, tenemos que preguntar por su base, por su más íntima posibilidad, para poder hacernos alguna idea acerca de qué es lo que pasa en tal proyectar el ser. A tal fin vamos a empezar arrojando provisionalmente y desde lejos alguna luz sobre ese abismo, por lo menos para entender que aquí quedan todavía problemas y que esos problemas que aquí quedan son los más centrales de todos.

La comprensión del ser es un darse-a-entender-el-ser, un darse la exsistencia a entender el ser, y ello como proyección. Ello implica, primero, un carácter de acción y, segundo y a la vez, una acción que se da algo, que se da a entender algo, que lo toma, lo acepta, lo cual quiere decir: que se atiene a ello y mantiene en ello. Pero acción o hacer no significa aquí producir ónticamente, sino un mostrar-yendo-más-allá, un mostrar transcendiendo. A este proyectar el ser, a esta proyección del ser, hemos tratado de acercarnos mediante una caracterización del cambio de la verdad precientíficamente óntica a la verdad científicamente óntica, es decir, a la verdad positiva. Y dijimos que la positividad de la ciencia viene posibilitada por ese específico dejar-ser; pero tal

dejar-ser viene implicado en todo comportamiento respecto al ente. Una proyección no empieza siendo, por tanto, condición sólo de la proyección de la ciencia o del tipo de proyección que la ciencia representa, sino que se da tal proyección en todas las partes en que, y todas las veces en que, la exsistencia se comporta respecto al (se ha acerca del) ente. Y este comportarse no es algo que en la exsistencia suceda ocasionalmente y a veces, sino que tal comportarse sucede esencial y constantemente en la exsistencia en cuanto que la exsistencia fácticamente existe (es decir, en cuanto que la exsistencia o Dasein se caracteriza por su *Existenz* o su existir de hecho). Y ello quiere decir: la exsistencia es como tal proyectante, *entwerfend*. Y esa proyección —esto lo obtuvimos también— es precedente, va, por así decir, por delante, es decir: es *vorgängig*. Es decir: la exsistencia tiene que haberse dado ya algo así como ser a fin de poder comportarse (o haberse) respecto al ente.

La proyección es en cierto modo previa, antecedente, va por delante, y el ente se nos manifiesta de suerte que (de forma aún tapada) es en ese Ser ya entendido (es decir, es en ese entender previamente su ser) como empezamos topándonos con aquello que (precisamente a la luz de esa comprensión del ser) empezamos dejando que nos tope como ente. Desde el Ser entendido de antemano (es decir, entendiendo de antemano el ser) es como, por así decir, empezamos retornando al ente; o dicho con más exactitud: en la medida en que constantemente nos comportamos ya respecto al ente, ese comportamiento representa ya siempre un haber retornado a él, es decir, un habernos vuelto a él, esto es, al ente, a partir de una antecedente o previa (o que va por delante) proyección del ser.

En esa antecedente proyección del ser (en ese ir por delante esa proyección del ser) hemos ido ya siempre más allá (nos hemos puesto ya siempre por encima) del ente, lo hemos sobrepasado, lo hemos rebasado, nos hemos puesto ya *trans* él. Y sólo sobre la base de este quedar por encima de él, sólo sobre la base de haber ascendido por encima de él, es decir, sólo sobre la base de este elevarnos sobre él, es decir, de quedar por delante él y de quedar *trans* él, de haber ascendido más allá de él, de haberlo trans-cendido, se vuelve manifiesto el ente como ente. Pero en cuanto que la proyección de ser pertenece al ser de la exsistencia o Dasein, tiene que haber sucedido también ya siempre este quedar por encima del ente, y tiene que haber sucedido en el fondo y base de la existencia o Dasein.

A este antecedente quedar por encima del ente [en alemán *Übersteigen]* es decir, a este antecedente haber ido ya siempre más allá de él, a este antecedente haber ascendido *trans* él, lo designamos con el término latino *transcendentia*, y a ese estar por encima, o haber sobrepasado, o también: a ese quedar por delante, lo vamos a llamar la *transcendencia*. La exsistencia como tal es, pues, *transcendens*, transcendente. El centro mismo de la constitución del ente que somos nosotros mismos es ese quedar por encima, ese estar por delante, es ese estar más allá del ente. Ese quedar por encima, ese quedar más allá, ese sobrepasar, esa transcendencia implica que a la exsistencia pertenece como proto-elemento suyo, como proto-propiedad suya, esa elevación de la exsistencia por encima de sí, ese haber ido la exsistencia más allá de sí, ese trans-scenderse la exsistencia. Sólo porque la *Existenz* o existir de la exsistencia o Dasein encierra esencialmente ese elevarse-sobre, ese ir-más-allá, ese trans-scandere, ese *Überstieg*, puede la exsistencia o Dasein existente caer, es decir, puede ser en la forma que (o puede venir determinada por lo que) en «Ser y Tiempo» hemos llamado la «caída».

Ahora bien, si la verdad ontológica en sentido estricto, en tanto que antecedente o precedente proyección del ser, sólo es a su vez posible sobre la base de ese ascenso, de esa elevación, es decir, de la transcendencia de la exsistencia o Dasein, entonces la verdad ontológica se funda en la transcendencia, es decir, es verdad transcendental. Por transcendental entendemos, en primer lugar, todo lo que pertenece a la transcendencia como tal; y, en segundo lugar, llamamos transcendental a todo aquello que, conforme a su posibilidad interna, remite a la transcendencia. Qué quiera decir transcendental sólo podremos discutirlo cuando determinemos la esencia de la transcendencia.

En Kant, esto sucede en cierto modo de forma lateral y sin claridad acerca de los presupuestos y requisitos de una aclaración suficiente de la esencia de la transcendencia. «Transcendente» significa para Kant: «sobrevolante, que sobrevuela, que se pone por encima de, en alemán *überfliegend*». Se hace uso de conceptos (representaciones) que quedan por encima de la posibilidad de la experiencia, es decir, que quedan por encima del conocimiento óntico, que sobrepasan o sobrevuelan ese conocimiento pero sin título alguno para ello, que nos cuentan algo sobre el ente *en sí* pero sin que eso que nos cuentan venga dado ni pueda venir dado en una intuición correspondiente (significando aquí «en sí»: relativo a Dios, como aún veremos). «Transcendental», en cambio, es un tipo de conocimiento en el que hay conceptos que no se refieren en sí a objetos, sino a la posibilidad del conocimiento óntico (a la posibilidad del conocimiento de objetos), a la posibilidad de conocimientos sintéticos a priori, de un conocimiento esencialmente perteneciente a (o esencialmente incluido en, o esencialmente supuesto en)

la forma óntica de conocer. Se trata aquí, pues, de un remitir a sus límites el conocimiento posible del ente (es decir, de un señalar a ese conocimiento qué lo hace posible y, por tanto, también cuáles son sus posibilidades y, por tanto, también cuáles son sus límites), se trata aquí, pues, de lo que posibilita ese conocimiento, y éste es precisamente el significado positivo de esa delimitación o restricción.

Conocimiento transcendental es conocimiento ontológico. Pero esto es todavía equívoco; pues puede ello significar (1) comprensión preontológica en tanto que ingrediente constitutivo del conocimiento óntico, y (2) interpretación expresa de esa comprensión preontológica del ser, en tanto que conocimiento ontológico en sentido estricto.

Pero, ¿por qué ontológico equivale a transcendental? Porque la ontología va de la mano de la transcendencia. ¿En qué sentido?, es lo que tendremos que ver. «Transcendental» lo usa a veces Kant en un sentido más restrictivo; en ese caso significa también [al igual que «transcendente»] un sobrevolar que carece de base. De modo que ese concepto, el de transcendental, tiene más bien en Kant un sentido crítico-negativo, en contra de la metafísica teológico-dogmática. Nosotros lo entendemos positivamente, a partir de la esencia de la transcendencia misma, que Kant no convirtió propiamente en problema.

Transcendencia es la posibilitación de aquel conocimiento que sobrevuela la experiencia, pero no sin razón, es decir, que no es «transcendente», sino que es él mismo [lo posibilitante de la] experiencia. Lo transcendental nos proporciona la definición (ciertamente restrictiva, pero positiva a la vez por medio de esa su restrictividad) de la esencia del conocimiento no transcendente, es decir, del conocimiento óntico que resulta posible como tal.

Frente a este concepto tradicional (kantiano) de transcendencia hay que notar lo siguiente: (1) no es original, sino que descansa en una determinación previa no aclarada, la de «sujeto» (cfr. más arriba); (2) además ese concepto se mantiene todavía en la estrechez que representa limitarse al conocimiento, entendiéndose éste a su vez como conocimiento teórico y ese conocimiento teórico además como investigación científica. Transcendencia significa, pues, aquí: desde el sujeto ir por encima de éste pasando al objeto [desde el sujeto saltar allende él para arribar al objeto, desde el sujeto saltar allende él arribando así a un objeto]. Lo transcendente es el objeto, aquello yendo a lo cual se va más allá del sujeto, el a-lo-qué-allende, el aquello-a-lo-que en la relación sujeto-objeto.

Para nosotros, transcendencia no significa ese salir fuera a (o fuera hacia) un objeto; el sujeto está ya fuera, y sólo está fuera cabe los entes

en cuanto que él mismo viene abierto o alumbrado. El ente que él mismo es y también el ente que él mismo no es, queda ya transcendido, queda ya sobrepasado de antemano, es decir, se ha ido ya de antemano más allá de él. Transcendente, en el sentido correcto de lo transcendens (de lo que transciende, de lo que sobrepasa, de lo que va más allá), lo es la exsistencia o Dasein; sólo porque la exsistencia o Dasein en el fondo de su propia esencia transciende, es decir, es transcendens, es transcendente, pueden inicialmente resultar indistintos el ente en cuanto cosa, es decir, el ente en cuanto *Vorhandenes*, en cuanto algo que está-ahí-delante, y el ente en cuanto exsistencia o Dasein. La identificación mítica de ambos presupone precisamente la transcendencia.

Notemos de paso que aquí estamos desarrollando un concepto más básico, más original y más expreso de «lo transcendental» que lo que ocurre en Kant. Ciertamente, fue Kant quien por primera vez se percató de lo transcendental, aunque todavía desde un punto de vista muy estrecho, y sin la originalidad suficiente. Pero precisamente porque Kant no puso la transcendencia propiamente en el centro ni propiamente la convirtió en problema, su concepto de transcendental no puede ser suficiente.

De antemano hay que decir que como cuestión de principio el problema de la transcendencia y de lo transcendental no tiene absolutamente nada que ver con la distinción entre idealismo y realismo, sino que es más original que la dimensión en que tal distinción se presenta, hasta el punto de que sólo sobre la base de la transcendencia bien entendida cabe tomar una decisión sobre esa distinción. Transcendencia tampoco tiene primariamente que ver con el conocimiento y la teoría del conocimiento. Y llegamos así en relación con la esencia de la verdad a una tesis 10 después de haber expuesto en las tesis 1-8 (cfr. más arriba págs. 161-163) el tránsito desde la verdad del enunciado a la auténtica verdad óntica original, y después de que en la tesis 9 hayamos hecho derivar la verdad óntica de la verdad ontológica (cfr. más arriba pág. 218).

Tesis 10: La verdad ontológica (desocultamiento del ser) sólo es a su vez posible si la exsistencia o Dasein, por su propia esencia, puede transcender el ente, es decir, si, en tanto que existente (en tanto que en su ser viene definida por su *Existenz* o su existir), ha transcendido ya siempre el ente. La verdad ontológica se funda en la transcendencia de la exsistencia o Dasein; es verdad transcendental. Pero la transcendencia de la exsistencia o Dasein no se agota a su vez (o la inversa) en la verdad ontológica (cfr. tesis 11, más abajo, pág. 224).

En la verdad ontológica subyace a su vez la transcendencia en tanto que estructura o constitución o índole del ser de la exsistencia o Da-

sein. Sólo sobre la base de la transcendencia se hace posible lo que más arriba llamamos irrupción de la exsistencia o Dasein (en tanto que exsistente) en el ente. Sólo porque la exsistencia o Dasein es transcendente en el fondo de su ser, sólo por ello es posible la verdad ontológica «y» la verdad óntica. Decimos con intención verdad ontológica *y* verdad óntica. Pues no es que aquí vayamos desenvolviendo unas junto a otras (o unas tras otras) una serie de condiciones, de suerte que las ónticas remitan a las ontológicas y éstas a su vez a la transcendencia, sino que la verdad preontológica, es decir, el proyectante entender el ser, es como tal un entender del ser del ente, exista este ente fácticamente (en el caso de la exsistencia o Dasein) o esté presente ese ente ahí delante (en el caso de las cosas), o no. A la inversa, la experiencia del ente, la verdad óntica, sólo lo es en un entender del ser.

La verdad ontológica y la verdad óntica guardan entre sí una relación original, correspondiente a la diferencia entre ser y ente. No se trata de dos reinos que simplemente queden uno junto a otro mediante ese «y», sino que el problema es la específica unidad y la diferencia entre ambos en esa su co-pertenencia. Ellos mismos, es decir, ser y ente, es decir, aquello que en esa diferencia entre ambos queda distinguido, aquello que en tal distinguir se vuelve distinto, sólo puede a su vez entenderse a partir de lo que posibilita a esa diferencia como tal. Con otras palabras: la transcendencia no es solamente la posibilidad interna de la verdad ontológica e indirectamente también, por tanto, de la óntica, sino precisamente la condición de posibilidad de ese «y también», es decir, de la conexión entre ambas, más aún, de la posibilidad de esa distinción entre ser y ente, sobre la base de la cual podemos hablar de ontología. Esa diferencia la llamamos «diferencia ontológica», entendiendo «ontológica» en el sentido expuesto (cfr. más arriba págs. 213 y ss.). Y así obtenemos una ulterior tesis básica, que es la siguiente:

Tesis 11: la transcendencia de la exsistencia o Dasein es condición de posibilidad de la diferencia ontológica, es decir, es condición de posibilidad de que pueda producirse, es decir, abrirse, es decir, romper, algo así como la diferencia entre ser y ente, esto es, de que pueda haber esa diferencia. Pero tampoco en esto se agota la esencia de la transcendencia.

Por indeterminado que todavía pueda quedarnos todo esto, lo único a lo que por de pronto con todo ello aspirábamos tiene que haber quedado claro: nos preguntábamos: ¿cuál es la esencia de la ciencia y en qué sentido tiene un límite? Ahora queda claro que la ciencia no es algo que también hay entre otras muchas cosas de las que podemos ocuparnos, sino que la ciencia (para ser lo que es) tiene que haber echado raíces en la esencia original de la exsistencia o Dasein mismo, es decir, en la transcendencia. Ahora se vuelve comprensible más en concreto aquella definición que empezamos dando de la ciencia en términos solamente anticipativos y provisionales: la ciencia es una posibilidad de la *Existenz* o del existir de la exsistencia o Dasein. Pero si es una auténtica posibilidad de la existencia, la ciencia tiene también que limitarse a sí misma, si es que toda posibilidad de la exsistencia o Dasein trae su límite consigo, es decir, comporta un limitarse a sí misma, un circunscribirse a sí misma. La pregunta por la esencia de la ciencia sólo se nos volvió candente porque era a partir de la propia esencia de la ciencia como había que ver cómo la ciencia se delimita a sí misma, se pone a sí misma límites.

Manifiestamente, no se trata de una delimitación, de un limitarse, en el sentido de que la ciencia, por así decir, choque simplemente con otra cosa de la que, por así decir, esté separada por una valla, pues no se trata de valla alguna que a la ciencia pudiera serle indiferente, sino de una delimitación o limitación que, precisamente como tal, es la que empieza prestando a la ciencia su (de la ciencia) propia esencia. La ciencia tiene ella misma que tomarse el límite y darse una delimitación. El límite reside en ella misma como lo otro que ella es y de lo que precisamente como ciencia ya no puede apoderarse, ya no puede dominar. Pero eso otro da a la ciencia la fuerza de su (de la ciencia) esencia, de suerte que eso otro es más rico y puede aún otras cosas que no sólo sostener la posibilidad de la ciencia.

El específico volverse científicamente al ente en sí mismo por mor de su verdad, es decir, queriendo su verdad, sucede en la proyección que hemos caracterizado; sólo en ésta se vuelve manifiesto el ente en tanto que algo que está ahí. Y sólo si queda de manifiesto como algo que está ahí, puede convertirse en objeto de un interrogatorio. Y sólo si se ha convertido en objeto de un interrogatorio puede convertirse en tema de una investigación o una indagación científica posible. Pues la investigación exige plantear el tema, es decir, una tematización, y ésta exige previamente una objetivación, y ésta exige que previamente algo se haya puesto de manifiesto-ahí-delante, y esto sólo es posible en la proyección. Pero esta proyección que es la que sustenta toda la pasión de ese volverse científicamente a las cosas, de ese ocuparse científicamente de ellas, se funda en la transcendencia como constitución o estructura básica de la exsistencia o Dasein.

La ciencia convierte al ente en objeto y sólo puede convertirlo en objeto mediante la proyección ontológica, mediante el transcender en el que la exsistencia o Dasein se «comporta» respecto a (se ha acerca de) el «ser» (mundo, entre otras cosas). Y ese transcender es precisamente

lo otro, de lo que la ciencia como tal no puede apoderarse, lo otro que la ciencia como tal no puede dominar, pero que precisamente lo necesita para ser lo que ella (la ciencia) puede ser. El transcender efectúa la delimitación o limitación de la ciencia trayéndola precisamente mediante ello a sí misma. La ciencia se dirige solamente al ente como objeto suyo, y puede hacerlo, es decir, puede dirigirse a él, sobre la base de la proyección ontológica. Pero ya hemos dicho que esa proyección ontológica amojona siempre ya un campo y con ello *eo ipso* fija ya cada ciencia a un determinado campo y la restringe a él. Toda ciencia, en virtud precisamente de aquello que le da a ella su esencia (es decir, la proyección), ha de limitarse a un campo. La ciencia es esencialmente ciencia particular, es decir, la propia esencia de la ciencia en tanto que ésta es conocimiento ontológico*, la propia esencia de la ciencia, digo, en cuanto que ésta es conocimiento ontológico positivo implica que ni hay ni puede haber eso que se suele llamar ciencia universal. La expresión «ciencia particular» es, por tanto, una tautología y se presta a malentendidos, porque sugiere la idea de que pudiera haber una ciencia universal.

Así, la proyección ontológica efectúa una delimitación doble (un doble poner límites), pero en sí unitaria: (1) la ciencia es conocimiento del ente y no conocimiento del ser; (2) en tanto que ciencia del ente es ciencia de un determinado ámbito particular y nunca del ente en conjunto. La delimitación sucede en el transcender, y sucede necesariamente si es que la ciencia ha de ser existente, es decir, ha de ser efectiva y real. Precisamente porque la ciencia se propone como tarea hacer manifiesto el ente en sí mismo tiene que efectuar la proyección ontológica, es decir, comportarse en su esencia respecto a aquello (haberse en su esencia acerca de aquello) que a ella ya no le resulta accesible con sus medios (con los medios de ella), y que en el fondo viene, por tanto, oculto. Y, así, la ciencia no tiene más remedio que atreverse a adentrarse en un círculo de lo oculto que constantemente la rodea. El estar-en-la-verdad de la ciencia es, precisamente, un estar rodeada de ocultamiento. E incluso este ocultamiento del ser es para cada ciencia sólo un ocultamiento restringido en cada caso. La ciencia está de tal suerte necesariamente limitada o la necesaria delimitación o limitación de la ciencia es de tal suerte, que (la ciencia) ni siquiera tiene en torno a sí esa ocultación del límite, que precisamente se establece o instaura con la realidad misma de la ciencia.

Se muestra así a la vez lo que más arriba no hicimos sino indicar de paso o provisionalmente, a saber, que el des-ocultamiento lleva necesariamente consigo ocultamiento, es decir, que el des-ocultamiento va necesariamente unido al ocultamiento. Lo que otorga a la ciencia la claridad que ella posee en el sentido de un volverse manifiesto el ente, la pone a la vez en la obscuridad, en el sentido del ocultamiento del ser. La relativa claridad del conocimiento científico del ente viene envuelta, rodeada y apretada por la obscuridad de la comprensión del ser. Pues también en la proyección ontológica que acontece en la fundamentación y desarrollo y, en general, en la historia de la ciencia, se entiende ciertamente ser y en cierto modo ese ser viene también delimitado, pero no aprehendido, es decir, no propiamente traído a concepto (es decir, conceptuado) en tanto que ser. Pero el entender el ser sucede en el transcender. Por tanto, si esta comprensión del ser puede desarrollarse hasta el punto de poder convertirse en una determinación e incluso en una expresa conceptuación de (en un expreso abordar conceptualmente) ese ser como tal, entonces en el transcender mismo tienen que radicar diversas posibilidades conforme a las que esa comprensión del ser puede suceder de forma inexpresa y de forma expresa, es decir, de forma inexplícita y de forma explícita. Cuando el transcender se efectúa expresa y propiamente, entonces ello significa ante todo y entre otras cosas lo siguiente, a saber, que se plantea de forma expresa la cuestión de qué significa ese ser mismo proyectado en la proyección del ser y de cómo es posible tal comprensión. Y si la transcendencia constituye el fondo de la esencia de la exsistencia o Dasein humano, entonces en el transcender expreso sucede nada menos que lo siguiente, a saber: que la exsistencia o Dasein que por esencia es transcendencia, es decir, que por esencia es transcendedora, se vuelve esencial (agarra como posibilidad suya ese su propio mismo-ser esencial, agarra como posibilidad de sí ese ingrediente de su propia esencia) en ese expreso dejar suceder la transcendencia o en ese dejar suceder la transcendencia de forma explícita y expresa. Este convertirse en esencial la exsistencia o Dasein en el transcender explícito, en el transcender expreso, es decir, el expreso preguntarse por el ser como tal, no es otra cosa que el filosofar o la filosofía.

§ 29. El filosofar en tanto que transcender pertenece a la esencia de la exsistencia humana

Como tesis 12 podemos introducir la siguiente: el transcender es filosofar, ya suceda de forma oculta e inexpresa, ya se le aborde expresamente.

* N. del T.: *[sic]* Aunque no está clara esta caracterización aquí. Quizá deba decir «óntico», como parece por lo que se dice en el párrafo siguiente.

Mostramos que la esencia de lo teorético reside en el dejar-ser el ente en sí mismo, y llamamos a ese dejar-ser o hacer-ser o *Sein-lassen* una proto-acción de la exsistencia o Dasein, es decir, una acción original de la exsistencia o Dasein. Ahora queda claro con qué riqueza este dejar-ser sucede en la proyección ontológica, en el transcender; pero ese transcender es el acontecer básico del existir mismo, el acontecer básico de la *Existenz* misma. Este dejar-ser el ente lo hemos llamado anteriormente *Gleich-gültigkeit* metafísica, es decir, «indiferencia» metafísica, es decir, un serle a uno indiferente, un darle a uno igual, un dejar uno ser o valer por igual, un peculiar dejar-ser o dejar-estar [hacer/dejar ser, o hacer/dejar estar] en alemán: una peculiar *Gelassenheit*, en la que el ente toma en y por sí mismo la palabra. Pero ese dejar-estar, esa *Gelassenheit*, esta «dejado-idad», este «dejamiento» o «dejación», este «hacer/dejar estar» tiene que brotar de una acción original; ella no es otra cosa que esa acción (es decir, no puede consistir en otra cosa que en esa acción). Pero actuar es ser-libre. De modo que para que resulte posible esa vinculación propiamente dicha que toma por punto de partida al ente en sí manifiesto y exige una específica «objetividad» y sobriedad [un dejar que sea el ente quien en y de por sí hable], tiene que acontecer o producirse una proyección ontológica (transcender), es decir, una acción libre. Sólo donde hay libertad se vuelve posible la vinculación y la necesidad. Y así el transcender expreso es una proto-acción (una acción original) de la libertad de la exsistencia o Dasein, más aún: es el suceder, el pasar, el acontecer mismo del ámbito de la libertad de la exsistencia o Dasein, lo cual significa: el existir en el fondo y desde el fondo de la exsistencia o Dasein.

Pero el transcender expreso, en tanto que un preguntarse por el ente como tal, es el filosofar. Y así queda claro lo que en nuestra primera hora de clase no hicimos más que afirmar: la exsistencia humana como tal filosofa; existir significa filosofar. La exsistencia o Dasein filosofa porque transciende, es decir, porque es transcendente. En el transcender radica el entender el ser (la comprensión del ser). Pero (primero y por la mayor parte, es decir, de entrada y las más de las veces) la comprensión del ser, dijimos, pertenece a la exsistencia o Dasein de modo que la exsistencia o Dasein entiende el ser, pero sin ponerlo en conceptos. La exsistencia o Dasein no podría existir como aquello que ella es y cómo lo es, si en el fondo de su esencia no hubiese desvelado o develado ya siempre algo así como ser ni entendiese algo así como ser.

Pero la esencia y núcleo del hombre radica, como se viene diciendo desde la Antigüedad, en lo que llamamos su «alma». Por eso dice

Platón (Fedro, 249 e 4-6): πᾶσα μὲν ἀνθρώπου ψυχὴ φύσει τεθέαται τὰ ὄντα, ἢ οὐκ ἂν ἦλθεν εἰς τόδε τὸ ζῷον[1]. «Toda exsistencia o Dasein ha mirado ya en el fondo de su esencia el ente, es decir, aquello que en el ente constituye el ser, o no hubiera podido llegar a convertirse en tal exsistencia fáctica» (sin esa mirada al ser) [«Toda alma humana por condición de su naturaleza ha contemplado las verdaderas realidades de las cosas (ta onta), ya que, de no ser así, no hubiera encarnado en este ser viviente»].

Y no es otra cosa que este proto-factum de la exsistencia o Dasein lo que en el transcender expreso, es decir, lo que en el filosofar, se vuelve problema. Y con ello se muestra que la filosofía no necesita en absoluto empezar inventándose no se sabe qué objeto, ni tampoco necesita ir a buscarlo muy lejos; la exsistencia o Dasein mismo lleva en sí —en cuanto que la exsistencia es transcendencia— la posible pregunta por el ser y por el sentido del ser. También en este punto vio ya Platón lo esencial: Ὁ δέ γε φιλόσοφος, τῇ τοῦ ὄντος ἀεὶ διὰ λογισμῶν προσκείμενος ἰδέᾳ, διὰ τὸ λαμπρὸν αὖ τῆς χώρας οὐδαμῶς εὐπετὴς ὀφθῆναι, τὰ γὰρ τῆς τῶν πολλῶν ψυχῆς ὄμματα καρτερεῖν πρὸς τὸ Θεῖον ἀφορῶντα ἀδύνατα (Sofista, 254 a8-b1)[2]. «Pero el filósofo se ha aplicado ya por entero a hacer ver el ente (en tanto que ente, el ser) conceptuándolo mediante una discusión a fondo. El filósofo se mantiene en la claridad de la comprensión del ser, y precisamente por residir en un lugar tan claro el filósofo no es fácil de ver. Pues el ojo del alma de los muchos, es decir, su entender, no es capaz de sostener la vista mirando a lo divino, que queda por encima del ente»*.

De aquí inferimos que el filosofar pertenece a la esencia de la exsistencia o Dasein humano, pero que, sin embargo, la multitud no es capaz de soltarse de las cadenas de aquello que está en boga, de aquello de lo que se habla, y de aquello que todo el mundo dice que hay que ver o que hay que haber visto. El filosofar es sólo el privilegio de aquellos que están dispuestos a entender que lo esencial descansa en la simplicidad y originalidad de su propia exsistencia o Dasein y aguarda liberación.

---

[1] Platonis Opera (ed. Burnet), t. I.
[2] *Loc. cit.*

* N. del T.: «Pero el filósofo, en cambio, apoyándose ya siempre con razonamientos en la figura del ser, no es fácil de ver a causa de la claridad del lugar, pues los ojos del alma del vulgo son incapaces de sostenerse cuando miran lo divino» (Platón, *El Sofista*, trad. de Antonio Tovar, Madrid, I.E.P., 1970).

La misma idea de Platón de que el filósofo ἀεὶ προσκείμενος τῇ τοῦ ὄντος ἰδεᾳ [está siempre vuelto a la idea del ente], la expresa Aristóteles de una forma mucho más sobria pero no menos radical: (Metafísica Z 1, 1028 b 2 s.): καὶ δὴ καὶ τὸ πάλαι τε καὶ νῦν καὶ ἀει ζητούμενον καὶ ἀει ἀπορούμενον, τί τὸ ὄν, τοῦτο ἐοτι, τίς ἡ οὐσία...[3]. «Y así aquello que desde antaño y ahora y en los tiempos futuros se anda y andará buscando, y aquello en que el buscar y el preguntar fracasan una y otra vez, no es otra cosa que la pregunta qué es el ser»*.

Sale aquí a la luz la importante idea de que este preguntar qué sea el ser, conduce una y otra vez a terrenos de los que no parece haber salida. Con otras palabras: la pregunta básica del filosofar «¿qué es el ser mismo?» es la pregunta que una y otra vez exige convertirse en pregunta y que una y otra vez tiene que convertirse en pregunta. Nos hacemos las más de las veces una idea errónea de la filosofía griega, de Platón y Aristóteles en particular, como si los griegos hubiesen creado sistemas redondos y cerrados que hubieran podido transmitirse a los tiempos futuros como contenido doctrinal dogmático. Pero no hay nada que indique que los griegos fuesen de la opinión de haber solventado lo esencial para las generaciones futuras. Lo que presta a Platón y a Aristóteles su íntima grandeza es ese libre legar a las generaciones futuras la misma tarea básica, pero un legársela que parece crecerse, superarse a sí mismo.

(Hoy, que la pseudofilosofía y la metafísica se proclaman por todas las callejas, importa más que nunca dejar que se convierta en cuestión la cuestión básica de la filosofía, es decir, desarrollar de nuevo como tal la pregunta por el ser. Pues es ahora cuando tenemos que entender que ya el desarrollo de esta pregunta y precisamente ese desarrollo es el filosofar mismo.)

El transcender expresamente, en tanto que filosofía, es un preguntarse se-repitiente (que se *re-petit* a sí mismo) acerca del ser del ente; preguntar acerca del ser como tal, interrogar al ser como tal, significa tratar de ponerlo en conceptos, tratar de conceptuarlo, es decir, tratar de entenderlo en términos expresos, expresamente. La filosofía, el filosofar se pregunta por el concepto de aquello que ya siempre entendemos. Y precisamente a partir de ello se nos vuelve visible y explicable

---

[3] Aristotelis Metaphysica. Recognovit W. Christ. Lipsiae in aedibus B. G. Teubneri 1886.

* N. del T.: «Y así lo antaño y ahora y siempre preguntado y lo siempre no llegado a saber es qué es el ente, qué la ousía».

el que la filosofía se vea constantemente asediada por las seducciones que le sopla en el oído su oponente o contradictora más contumaz, a saber, la supuesta inteligibilidad y obviedad de las cosas.

Filosofar significa tratar de conceptuar el ser como tal, desarrollar en términos expresos la comprensión del ser en su interna posibilidad y traerla y reducirla a su fundamento o base, es decir, desarrollar esa comprensión o desarrollar comprensión, pero comprender o comprensión como proyectar, es decir, efectuar expresamente esa proyección, lo cual quiere decir: determinar esa proyección misma en su interna posibilidad, de modo que se la pueda entender en su autoarticularse expresamente en conceptos, que se la pueda entender en ese su carácter expreso de proyección se-conceptuante, es decir, de proyección en conceptos, que se la pueda entender como desarrollo por el que la comprensión preontológica del ser se convierte en ontológica, de suerte que desde ésta quede iluminada aquélla.

Filosofar significa tratar de conceptuar el ser como tal y fundar la ontología de forma básica, como problema. Pero no decimos simplemente: la filosofía es ontología, y sobre todo no lo decimos en el sentido de que se adopte algún concepto tradicional de ontología y se busque imponerlo a la esencia de la filosofía, y se trate de convencer a la filosofía de que esa es su esencia. Que la filosofía es ontología significa a lo sumo: la filosofía es en su esencia un problema que brota de aquello que constituye el fondo de la esencia de la exsistencia o ser-ahí; la filosofía es ontológica significa entonces: si logra entender expresamente tal cosa, es decir, si logra entender eso poniéndolo en conceptos, es decir, poniéndolo expresamente en conceptos, entonces desde ahí y sólo primariamente desde ahí podrá dejarse desvelar (es decir, podremos descubrir) la dirección plenamente interna (la plena dirección interna) de la esencia del filosofar.

§ 30. El preguntar de la filosofía y el de la ciencia pertenecen a ámbitos distintos

Pero con ello queda también dicho que con la caracterización que acabamos de hacer de la filosofía como un preguntar por el concepto del ser, no hemos agotado de ninguna manera la esencia de la filosofía, no la hemos aprehendido en su núcleo; esta primera vía para una caracterización provisional del filosofar es, por cierto, metodológicamente, la vía ineludiblemente primera, pero con todo cuidado hemos señalado tres. El recorrer también las otras dos, a una con la que

ahora estamos recorriendo, es lo que puede empezar a llevarnos a la meta.

Pero sí que hemos sacado a la luz algo esencial: el filosofar, en tanto que desarrollo de la comprensión del ser, es un transcender, es decir, un dejar-suceder aquello que posibilita en el fondo a la *Existenz,* al existir. La filosofía es un existir desde el fondo esencial de la exsistencia o Dasein. Filosofar significa: convertirse en esencial en la transcendencia, lo cual significa: ser desde el fondo esencial de la exsistencia o Dasein, la cual es transcendencia. Pues sólo la transcendencia hace posible entre otras cosas la proyección del ser. Esa proyección necesita, por tanto, esencialmente de la transcendencia como horizonte del proyectar. La pregunta por el ser necesita, por tanto, del horizonte transcendental.

(Pero esto exige el develar o desvelar la transcendencia en su esencia. La transcendencia es la *Grundwesen* de la exsistencia o Dasein, es decir, es la esencia básica de la exsistencia o Dasein, es decir, de la exsistencia misma, del ente que somos nosotros mismos y de la esencia de lo que llamamos *Existenz* o existir. Pues bien, puede mostrarse que la constitución, estructura o índole original de ser de la exsistencia o Dasein, lo cual quiere decir a la vez: el fondo, razón o base de la interna posibilidad de la transcendencia, es la temporalidad. Por tanto, es el tiempo el que tiene que suministrar la determinación del horizonte transcendental para la cuestión básica o cuestión fundamental del filosofar, la cuestión del ser. La pregunta fundamental de la filosofía es la pregunta por el ser y el tiempo. De ahí que la primera parte de la investigación que lleva ese título, es decir, la primera parte de «Ser y Tiempo», lleve por título: «la interpretación de la exsistencia o Dasein respecto a la temporalidad y la explicación o explicitación del tiempo como horizonte transcendental de la pregunta por el ser»)[4].

Supongo que a estas alturas y por lo menos muy a grandes rasgos habremos visto todos en qué sentido era correcta la decisiva tesis que empezamos enunciando en la primera clase de este curso, a saber: ni estamos fuera ni podemos situarnos nunca fuera de la filosofía, sino que existimos ya siempre en ella, y existimos ya siempre en ella porque existimos esencialmente en ella en tanto que, como hombres, transcendemos, es decir, venimos definidos por lo que hemos llamado transcendencia. Introducción a la filosofía no significa, por tanto, conducir a alguien dentro de un ámbito fuera de los habituales, sino introducir, poner en marcha el filosofar. Y esto significa ahora: un expreso hacer suceder la transcendencia, un articular conceptualmente (un dar forma conceptual a) aquello que sostiene a nuestro saber, a la vez que un preguntarnos por la esencia del ser. Pero tal suscitar, tal introducir el filosofar, tal como lo hemos venido efectuando hasta este momento desde el principio de las clases de este curso, no ha sido sino una primera arremetida; una primera arremetida realizada por vía de una clarificación de la esencia de la ciencia.

Y a estas alturas ha debido quedar ya claro también en qué medida el concepto de una filosofía científica es un vacuidad (un no-concepto) similar a la idea de un «círculo redondo». La ciencia es conocimiento positivo, es decir, (1) dirigido al ente; (2) junto con ello, dirigido necesariamente a un determinado ámbito del ente. Pero la filosofía no es ninguna de esas dos cosas, (1) no se dirige al ente, sino al ser, (2) no se dirige a un ámbito determinado, tampoco a todos los ámbitos tomados en conjunto, sino que si se dirige al ente lo hace desde la pregunta por el ser y se dirige, por tanto, al ente en conjunto. Pero una ciencia del ente en conjunto es esencialmente imposible. ¿Por qué? Esto quedará claro después, por la segunda vía.

Ahora bien, el filosofar no sólo se distingue simplemente de la ciencia, sino que hay más: lo que posibilita la esencia de la ciencia, es decir, la positividad, es algo que radica en un transcender, y eso como tal (es decir, el transcender como tal) es filosofar. En el transcender, la filosofía tiene original y expresamente aquello que a la ciencia solamente le conviene o adviene en un aspecto, y, por cierto, de suerte que la ciencia no puede apoderarse de aquello (no puede dominar aquello) que sostiene a su (de la ciencia) esencia.

Y si la esencia de la ciencia en tanto que posibilidad reside en el transcender, entonces el filosofar, en tanto que transcender, es más científico que lo que nunca pueda serlo una ciencia. Así que el calificativo de «científica» aplicado a la filosofía no solamente es superfluo —tal cosa se podría aún disculpar—, sino un malentendido y, por cierto, un malentendido que brota de una fundamental falta de claridad acerca de la esencia de la ciencia y sobre todo de la esencia de la filosofía.

La filosofía es transcender, es decir, filosofar. Si ustedes han entendido o no lo que venimos diciendo pueden comprobarlo intentando reconocer, a partir de la interpretación que hemos hecho de la esencia

[4] Nota del editor: Este párrafo no aparece en los cuadernos de apuntes. El que Heidegger lo pusiera entre corchetes en su manuscrito parece indicar que Heidegger no lo leyó en clase.

de la ciencia, en qué medida aquella triple crisis de la ciencia (de la que empezamos hablando) es una crisis necesaria y viendo cómo precisamente en el filosofar esa crisis se agudiza en sentido auténtico, es decir, se vuelve esencial, y por eso tampoco se la puede convertir en objeto de discusiones periodísticas.

Ciertamente, cuanto más seriamente nos preocupamos del filosofar, con tanta más claridad vemos que el filosofar, aunque sucede en la esencia de la exsistencia o Dasein, más aún, precisamente porque sucede en ella y sólo en ella, necesita de una liberación y conducción propias, específicas (es decir, de que se le libere y conduzca en términos propios y específicos), de una liberación en la que la exsistencia ha de ejercer violencia contra sí misma. Pero toda violencia encierra en sí dolor, y aquello que en la filosofía se entiende y se conceptúa, sobre eso no puede hablarse como sobre todo lo demás, es decir, como sobre aquello que aprendemos y averiguamos en el ente. Platón sabía muy bien de todo aquello que la filosofía lleva consigo y en sí como un volver la vista hacia el ser mismo, y también lo expuso a menudo, sobre todo en el Fedón, en el Fedro, en el Simposio, en la República y en la Séptima Carta.

Fedro (247 b): el levantarse el alma hasta ver el ser exige πόνος τε καὶ ἀγών, trabajos y lucha del alma[5]; Fedón (79 d, 81 a): πλάνος (planos), el andar errante el alma[6]. En la Séptima Carta (341 c), que Platón escribió ya en la vejez, se dice: ῥετὸν γὰρ οὐδαμῶς ἐστιν ὡς ἄλλα μαθήματα, ἀλλ᾽ ἐκ πολλῆς συνουσίας γιγνομένης περὶ τὸ πρᾶγμα αὐτὸ καὶ τοῦ συζῆν ἐξαίφνης, οἷον ἀπὸ πυρὸς πηδήσαντος ἐξαφθὲν φῶς, ἐν τῇ ψυχῇ γενόμενον αὐτὸ ἑαυτὸ ἤδη τρέφει...[7]. «Aquello por lo que la filosofía pregunta no es susceptible de decirse o expresarse como las demás cosas que podemos aprender, sino algo que sucede y acontece en el alma en virtud de un largo trato y conversación acerca de la cosa misma, en virtud de un continuo ser unos con otros acerca de la cosa misma, es decir, algo que nace de ese esforzarse unos con otros acerca de la cosa.» Si sucede o tiene lugar este esforzarse unos con otros acerca de la cosa, entonces sucede también el filosofar «súbitamente, igual que de un fuego que salta de un sitio a otro, se producen la claridad y la luz dentro de la cual el ser resulta visible».

---

[5] Platonis Opera (ed. Burnet), t. II.

[6] *Loc. cit.*, t. I.

[7] *Loc. cit.*, t. V.

§ 31. Resumen de lo dicho. Comprensión del ser como protofactum de la exsistencia o Dasein: la posibilidad de la diferencia ontológica. La diferencia ontológica y la diferencia entre filosofía y ciencia

En lo que llevamos de curso hemos intentado hacer una caracterización general de qué puede significar introducir a la filosofía; ello significa: introducir, poner en marcha la filosofía, poner en marcha el filosofar. Y el filosofar lo hemos definido a su vez provisionalmente como una acción libre desde la base o fondo de la exsistencia.

En cuanto que nuestra exsistencia aquí y ahora, es decir, cuando tratamos de introducirnos en la filosofía, viene entre otras cosas determinada por la ciencia, era importante aclarar, mediante una discusión de la relación entre ciencia y filosofía, en qué consiste esta última. Y esta pregunta era o es tanto más urgente cuanto que por muchos lados se intenta fundamentar la filosofía «como ciencia», de proponer como un ideal una filosofía científica.

Nosotros, en cambio, empezábamos afirmando: la idea de una filosofía científica, hablar de una filosofía científica, es un contrasentido tan grande como la idea de un círculo redondo. Y lo que con ello queríamos expresar es que la filosofía, por su propia esencia, y no sólo como cuestión de grado, es más científica que cualquier ciencia posible, y ello porque es la filosofía la que empieza posibilitando algo así como ciencia. Pero precisamente eso que da a la ciencia (y no solamente a la ciencia) la posibilidad de sí misma es algo superior y más original (que la ciencia). De ahí que la filosofía, por su propia esencia, no pueda determinarse o definirse desde aquello que precisamente debe su origen a la filosofía.

Por eso, el objetivo de la discusión de la relación entre filosofía y ciencia fue mostrar (desde la interna esencia de la ciencia misma) que la ciencia tiene un necesario límite, pero un límite por el que la ciencia queda precisamente delimitada en su esencia, es decir, por el que la ciencia viene posibilitada en su esencia. Una delimitación, además, que se realiza o efectúa en aquello que después hemos calificado de filosofía.

Por tanto, para ver en la esencia de la ciencia ese necesario límite, hubimos de empezar determinando esa esencia partiendo del concepto tradicional de ciencia: la ciencia es un contexto de fundamentación

de enunciados verdaderos. Esto nos condujo a una discusión de la esencia de la verdad. La verdad del enunciado es o representa un fenómeno derivado frente a la verdad original en el sentido de desocultamiento del ente, el cual desocultamiento pertenece a la esencia de la exsistencia o Dasein mismo. A través de la idea de verdad como patencia del ente (es decir, como un ponerse de manifiesto el ente, un poner de manifiesto el ente, o un quedar de manifiesto el ente) en el doble aspecto de un venir o quedar descubierto lo que está-ahí-delante, es decir, las cosas, y de la apertura o alumbramiento de la exsistencia, nos vimos llevados por encima de ello a (y también retrotraídos a) una verdad más original, el desocultamiento del ser. La exsistencia o Dasein es siempre ya, y necesariamente, en esta verdad originalísima; y es lo que mostramos recurriendo a la comprensión del ser. La comprensión del ser como constitución o estructura o índole básica de la exsistencia o Dasein es tan trivial y obvia como enigmática.

Y es a partir de ahí desde donde se nos muestra la esencia y génesis de la ciencia como conocimiento del ente y, por cierto, de un ente que ya está ahí de manifiesto y que necesariamente viene delimitado y circunscrito conforme a ámbitos. La positividad se funda en una proyección antecedente, in-objetual, de la constitución o estructura de ser del ente de que se trate, mediante la cual proyección queda amojonado un determinado campo (de ente).

Una investigación científica determinada se mueve dentro de un determinado problema, dentro de una determinada pregunta o de unas determinadas preguntas hechas a aquello o acerca de aquello que se convierte en tema. Pero la tematización, el convertir algo en tema, presupone que venga dado un objeto. Y un objeto sólo me viene dado como objeto en un acto de objetivación y mediante ese acto de objetivación. Y sólo puedo objetivar algo si ese algo es-ahí-ya-manifiesto, si lo tengo ya ahí delante como manifiesto; y el ente que está ya ahí de manifiesto sólo puede estar ahí de manifiesto como un ente si de antemano ese ente es entendido ya en su ser, es entendido respecto a su ser, es decir, viene proyectado respecto a su ser. Y así se nos descubre toda una secuencia de etapas dentro de la estructura de la ciencia. El fenómeno central es esa proyección de la estructura o constitución de ser.

El fenómeno central con el que nos hemos topado a este respecto es ese protofactum o factum original en la esencia de la exsistencia o Dasein que consiste en que entendemos algo así como ser, o dicho con más precisión: que consiste en que efectuamos una distinción entre ente y ser del ente. La comprensión del ser no es otra cosa que la posibilidad de realización de esa distinción entre ente y ser, o dicho más brevemente: la comprensión del ser no es otra cosa que la posibilidad de la diferencia ontológica.

Mostramos finalmente que la posibilidad de tal distinción entre ente y ser descansa en lo que hemos llamado transcendencia. Si es que la exsistencia o Dasein se mantiene en la verdad original, entonces es que, como tal, la exsistencia transciende, es transcendente; sólo como tal puede comportarse respecto al ente y sólo por eso puede distinguirse a sí misma (en tanto que ente) del ente como otro (es decir, de los otros entes, de los demás entes) y ser ella misma como ente, es decir, lo que llamamos existir. Este ser-sí-misma (la exsistencia) en tanto que existir, sólo es posible sobre la base de la transcendencia. Y aquí se abre una nueva y fundamental posibilidad de preguntar: el transcender como entender el ser, es decir, como comprensión del ser, y como conceptuar el ser. Este transcender en tanto que expreso, en tanto, que se hace a sí mismo explícito, no es otra cosa que la filosofía. Y así nuestra tesis 12 era: transcender es filosofar. Pero la transcendencia es la constitución o estructura de la esencia de la exsistencia o Dasein; por tanto el transcender explícito, en tanto que filosofar, es un volverse esencial la exsistencia o Dasein en su *Existenz*, en su existir (es decir, un proyectarse la exsistencia respecto a la posibilidad de sí que consiste en hacerse explícita su esencia o en realizar explícitamente su esencia).

En todo lo esencial (y esto es lo que lo caracteriza) no hay ningún progreso y, por tanto, ninguna devaluación. Por su propia esencia el filosofar real, el filosofar de verdad, nunca puede ser superado, sino que hay que repetirlo de nuevo una y otra vez. Donde y cuando se produce un filosofar real, ese filosofar entra directamente de por sí en un diálogo con el pasado histórico de la filosofía, viéndose entonces que en la filosofía no hay ninguna novedad y que, por tanto, tampoco puede haber nada anticuado; en la filosofía se está más allá de lo viejo y lo nuevo. Por tanto, había que aclarar, partiendo del decisivo inicio de la filosofía, es decir, de Platón y Aristóteles, que la pregunta por el concepto de ser es la central en la filosofía (τί τὸ ὄν, ti to on) y que pertenece a la esencia de la exsistencia o Dasein (del alma) entender el ser (ἡ ψυχὴ τεθέαται τὰ ὄντα, he pysche theatai ta onta) y que sólo por eso es posible el existir fáctico de la exsistencia o Dasein. Y a la historia sólo se la puede hacer hablar cuando no se repite simplemente lo que en ella se ha dicho, esto es, cuando uno no se limita a invocar dogmáticamente una filosofía anterior, sea la de Aristóteles, o la de Kant; la historia sólo reproduce lo esencial que lleva consigo si, por así decir, es puesta a co-filosofar mediante un filosofar vivo.

Mediante la discusión de la relación entre ciencia y filosofía, esta última no queda todavía expresamente determinada en conjunto, sino sólo en cuanto que queda puesta en relación con la ciencia. Ésta tiene un doble límite: primero, la ciencia es conocimiento del ente y no del ser; y segundo, es conocimiento del ente en el sentido siempre y necesariamente de un ámbito delimitado del ente y no del ente en conjunto. Ni el ser como tal, ni tampoco el ente en conjunto como tal, ni tampoco la interna conexión entre ser y ente, es accesible ni a una determinada ciencia ni tampoco a todas las ciencias en conjunto, pero no sólo simplemente no accesible, sino de suerte que es sólo sobre la base (o en virtud) de esa no accesibilidad y en el ámbito así delimitado, como la ciencia puede investigar. Una ciencia universal es un contrasentido. Y cuando se analiza esta limitación o delimitación de la ciencia, se pone de manifiesto el contrasentido que representa el dar en algún sentido a la filosofía el calificativo de «científica».

Con esta interpretación de la esencia de la ciencia hemos acertado quizá con su núcleo, pero la interpretación todavía no está completa. Más arriba ya hemos mostrado que lo que queremos decir con «teorético» (es decir, que ese carácter de «teorético») no sólo queda indeterminado, sino que con ello tampoco basta para una plena determinación de la esencia de la ciencia, y sobre todo no basta cuando nos preguntamos: ¿qué viene esencialmente implicado en que la ciencia fácticamente se realice?

Ingrediente decisivo es a este respecto la proyección de la constitución o estructura o índole de ser; pero la comprensión del ser es siempre comprensión del ser del ente. Y en esa proyección y dentro de ella debe darse ya también una relación con el ente y, por cierto, una relación propia, peculiar, que se caracterice por la tendencia a la elaboración, a la dominación, al manejo y dirección del ente. La τέχνη (techne) no solamente es una forma previa de ἐπιστήμη (episteme), o una forma previa a la episteme, sino que entra esencialmente en la episteme; dominar el ente, dirigirlo, hacer utilizable el conocimiento, no es algo a lo que sólo se aspire en la técnica en sentido estricto, sino también en toda praxis profesional. La ciencia tiene siempre por meta el «rendimiento», la filosofía la «formación», la *Bildung*, en el fundamental sentido de la παιδεία (paideía) platónica. En la ciencia, que siempre es inconclusa, hay, por tanto, necesariamente, progreso y desarrollo, resultados, cosas que, por tanto, envejecen. En la filosofía, como no cabe registrar resultado alguno, tampoco hay nada que pueda envejecer.

Pero, precisamente a causa de esta tajante delimitación de la ciencia frente a la filosofía, se vuelve patente la necesaria conexión de la

ciencia con la filosofía. Una determinación mutua que sea fecunda sólo viene asegurada cuando la esencial distinción que hemos registrado se extiende hasta dentro del existir o *Existenz* misma del investigador científico y del filósofo y se la asume como tal en el existir del científico y del filósofo. La filosofía, en el sentido productivo de filosofar, tiene en el existir más íntimo y en el existir entero del filósofo unas raíces completamente distintas a las que tiene la investigación científica en el investigador científico. Básicamente el trabajo científico de un investigador es siempre representable o sustituible por el trabajo científico de otro; los descubrimientos científicos de uno podrían también haber sido hechos por el otro. Nunca ocurre eso en la filosofía; en la filosofía cada uno es él completo, y además único. Por eso, el filosofar sólo se vuelve vivo, sólo se vuelve operante cuando otros lo despiertan a su vez original y autónomamente, y lo «repiten» en ese sentido y sólo en ese sentido. Y tal renovación repitiente, tal renovación *re-petens*, si es de verdad, es decir, si es auténtica, no puede ser nunca un doblete.

De ahí que la relación del discípulo con el investigador científico sea esencialmente distinta de la relación que puede establecerse entre alguien que co-filosofa y un filósofo. Pretender transferir el primer tipo de relación al segundo significa desconocer de raíz la esencia de la filosofía. Pero la tendencia a tal transferencia se convierte para nosotros en una constante tentación porque el filósofo y el investigador ocupan externamente ambos en la Universidad una misma figura o rol sociológico y se mueven en el mismo ámbito y porque la posición tanto social como oficial y profesional de los profesores de filosofía está lejos de garantizar que quien se dedica a contar cosas de filosofía sea un filósofo. Con lo que acabo de decir, quizá nos hayamos pasado un poco hablando de los filósofos, aunque difícilmente podía eludirse el decir eso. De este problema se ha ocupado sobre todo Max Scheler en su trabajo «Problemas de una sociología del saber»[8].

Pero más importante es poner en marcha el filosofar mismo, al igual que el introducirse en concreto en la determinada ciencia de que se trate; pues sólo entonces se entienden de verdad estas diferencias y se vuelven duraderamente operantes y eficaces.

A comienzos de curso, en la primera clase (cfr. más arriba pág. 21) decíamos: sólo sabemos (y ello solamente en el sentido de una afirma-

[8] Max Scheler, «Probleme einer Soziologie des Wissens», en *Versuche zu einer Soziologie des Wissens*, ed. Max Scheler, Múnich, 1928. Versión reelaborada en Max Scheler, *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, Leipzig, 1926.

ción) que el filosofar pertenece a la exsistencia (o ser-ahí o Dasein del hombre), es decir, que sucede en ésta como tal. La exsistencia o Dasein, en cuanto que se caracteriza por lo que llamamos *Existenz* o exsistir, filosofa, aun cuando sea de forma inexpresa y la mayor parte de las veces de forma no propia e inauténtica. Pero la exsistencia o Dasein nunca existe así en general, sino que, en tanto que concreta, la exsistencia existe en una determinada situación y a partir de esa situación se va creando a sí misma situaciones esenciales o inesenciales. Por tanto, si, filosofando, queremos desarrollar el concepto de filosofía, tenemos que empezar preguntando desde las perspectivas de nuestra propia situación, en orden a hacernos cargo de los poderes determinantes de nuestra exsistencia actual en su (de nuestra exsistencia) pertenencia a la Universidad.

La introducción a la filosofía ha de liberar en nosotros el filosofar, en nosotros ahora, en cuanto que nuestra exsistencia viene determinada por los dos poderes que son la ciencia y el liderazgo. Y en tal introducir a la filosofía hemos recorrido el camino que pasa por la ciencia, y hemos visto que el filosofar, en tanto que transcender, no sucede como un comportamiento cualquiera entre otros, sino que sucede en el fondo o base de la exsistencia como tal.

Lo que al principio del curso no era más que una afirmación, se ha convertido ahora en una idea que hemos tenido ocasión de examinar en su estructura, pero en una idea a la que todavía le queda cerrada la esencia plena de la filosofía, pero no en el sentido de que tuviésemos ya un fragmento del concepto al que ahora no tuviésemos más que añadirle otros fragmentos. Por eso, hemos planteado de antemano otros dos caminos que pueden ayudarnos a comprender expresamente (a obtener una comprensión expresa de) el pleno concepto de filosofía: la discusión de la relación de la filosofía con la visión del mundo o cosmovisión o *Weltanschaung* y la relación de la filosofía con la historia. Si la «cosmovisión», es decir, si la «visión del mundo», es algo totalmente distinto de la ciencia, entonces este segundo camino o vía habrá de tener también un carácter distinto. Sin embargo, las ideas que hemos obtenido por el primer camino podrán (y habrán de) iluminarnos y facilitarnos el segundo.

SECCIÓN SEGUNDA

Filosofía y cosmovisión

CAPÍTULO PRIMERO

Cosmovisión y concepto de mundo

§ 32. ¿QUÉ ES COSMOVISIÓN?

En correspondencia con el primer camino, este segundo se caracteriza también porque no entendemos la filosofía y la «visión del mundo» o «concepción del mundo» o «cosmovisión» [o en alemán: *Weltanschauung]* como dos magnitudes fijas que pudiésemos poner una junto a otra a fin de compararlas, sino que nuestra relación con la «visión del mundo» sólo podremos determinarla al hilo mismo de la respuesta a la pregunta: «¿qué es cosmovisión?», o «¿qué es visión del mundo?», o «¿qué es concepción del mundo?» o «¿qué es *Weltanschauung*?».

Por la primera vía, es decir, por la vía de la caracterización de la filosofía al hilo de nuestra respuesta a la pregunta: «¿qué es ciencia?», el resultado fue que la filosofía es el límite de la esencia de la ciencia; ésta, la ciencia, debe a la filosofía su íntima posibilidad. La filosofía subyace, pues, esencialmente en la ciencia, pero la filosofía no se agota en ciencia.

Pero la relación entre cosmovisión y filosofía no es ésa. No podemos sin más decir: a la interna posibilidad de una cosmovisión o de una visión del mundo o de una concepción del mundo o de una *Weltanschauung* pertenece necesariamente y expresamente la filosofía, sino más bien a la inversa: en la interna posibilidad de la filosofía hay ya cosmovisión y, por tanto, aunque derivadamente, la ciencia tampoco es posible si no es sobre la base de una determinada cosmovisión.

Pero todas estas antítesis, dibujadas con tanta precisión, y todas estas fórmulas tan manejables, son vanas porque conducen fácilmente a errores y dan lugar a falsos planteamientos. Y esto que digo no tiene otro fin que el de indicar que el segundo camino no discurre en absoluto de forma paralela al primero, ni en lo que se refiere a contenido, ni en lo que se refiere al tipo de tratamiento que el problema exige. Externamente ambos caminos tienen algo en común, a saber, que también aquí empezamos haciéndonos la pregunta: ¿qué es cosmovisión, qué es visión del mundo?, y también tienen en común que, en cuanto nos hacemos esa pregunta, notamos enseguida que aquello por lo que aquí preguntamos, la «cosmovisión», la «visión del mundo», es un fenómeno tan amplio, tan de múltiples formas, tan universal y también tan difuso en sus límites, como el que representa la ciencia.

a) *El término 'cosmovisión'*

Ya la designación «cosmovisión», «visión del mundo», «*Weltanschauung*», es obscura y se presta fácilmente a confusiones. A ello se añade que la palabra misma es una acuñación específicamente alemana de finales del siglo XVIII. No tiene equivalencia en otras lenguas, ni tampoco en tiempos anteriores, lo cual no significa, ciertamente, que lo que se quiere decir con ella no lo haya también fuera del ámbito de la lengua alemana y no lo hubiese también en otras épocas antes de que el término se acuñase. Que el significado más próximo de esa expresión no da todavía sin más con aquello que con esa palabra propiamente se quiere decir, lo demuestra ya el primer uso que de esa expresión se hizo en lengua alemana, el cual no conoce todavía el significado que hoy esa expresión tiene.

Por lo que sabemos, esa palabra aparece por primera vez en la «Crítica del juicio» de Kant, en el sentido de intuición y representación del mundo dado por los sentidos, del *mundus sensibilis,* significando, por tanto, simple aprehensión de la naturaleza en el sentido más lato. En este sentido utilizan el término Goethe y Alexander von Humboldt. Pero este empleo del término en el sentido de una contemplación de la naturaleza se extingue pronto, y ello bajo la influencia de un significado que la palabra cobra durante el Romanticismo. Ello puede verse en el empleo que de la expresión cosmovisión o visión del mundo, en alemán: *Weltanschauung,* hace Schelling en «Proyecto de un sistema de filosofía de la naturaleza» (1799): «La inteligencia (esto es, el espíritu) es productiva de dos formas, o bien de forma ciega y sin conciencia, o

bien de forma libre y con conciencia; es inconscientemente productiva en la *Weltanschauung,* y es productiva con conciencia en la creación de un mundo ideal»[1]. Aquí la *Weltanschauung,* es decir, la cosmovisión, la visión del mundo, la intuición del mundo, no se asigna a la visión o consideración de la naturaleza mediante los sentidos, sino que se la entiende como una acción de la inteligencia que, aunque no consciente, es, ciertamente, una acción productiva, es decir, es un formar productivamente una imagen del mundo. Schelling habla incluso de un esquematismo de la visión del mundo, de la cosmovisión, de la *Weltanschauung,* de una forma esquemática para diversas posibles visiones del mundo o *Weltanschauungen,* es decir, para diversas formas posibles de aprehensión productiva e interpretación productiva del todo del ente. Esta formación productiva de una «imagen del mundo», de un *Weltbild,* no consistiría sólo en un acto teorético. Unos años más tarde Hegel habla en su «Fenomenología del espíritu» de una visión moral del mundo, de una *Weltanschauung* moral. Y así vemos que el título *Weltanschauung* no tiene ya nada en común con el significado que el término tiene en Kant. Görres utiliza el giro «*Weltanschauung* política», visión política del mundo, cosmovisión política. Y el historiador Ranke habla de una cosmovisión, de una *Weltanschauung,* religiosa y cristiana. Pronto se empieza a hablar también de cosmovisión democrática, cosmovisión pesimista, cosmovisión medieval, o de visión democrática del mundo, visión pesimista del mundo, visión medieval del mundo. Bismarck dice: «La gente muy lista tiene sorprendentes visiones del mundo», «la gente muy lista tiene *Weltanschauungen* sorprendentes». En esta forma de hablar reconocemos ya el uso actual en ese significado lato, pero también obscuro y difícil de delimitar, que tienen las expresiones «cosmovisión», «visión del mundo», «concepción del mundo», *Weltanschauung.*

Así pues, lo primero que tenemos que hacer es abrirnos camino a través de este concepto equívoco y de límites difusos para dar con aquello que, aunque sea de forma indeterminada, queremos decir con cierta seguridad cuando hoy hacemos uso de las expresiones «cosmovisión», «visión del mundo» o «concepción del mundo» o «imagen del mundo» o *Weltanschauung.* Ciertamente, todos sabemos lo que queremos decir cuando reconocemos determinados enunciados de otros

[1] F. W. J. Schelling, *Einleitung zu dem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie* (1799), *Friedrich Wilhelm Joseph von Schellings sämtliche Werke,* ed. Karl Friedrich August Schelling (1856-1861), Primera sección, t. III, Stuttgart y Augsburg, 1858, pág. 271.

como expresión de su visión del mundo, de su cosmovisión, de su *Weltanschauung*, es decir, como enunciados en que se expresan convicciones que objetivamente ya no pueden discutirse ni demostrarse científicamente. También notamos con tacto más o menos seguro cuándo estamos abandonando el campo de las discusiones científicas y pasando a tesis «cosmovisionales», y a la inversa. Además, hoy no solamente somos extremadamente tolerantes frente a la pluralidad de visiones del mundo, sino que también estamos más abiertos y tenemos un oído más fino para captar su diferencia y diversidad en el arte, en la religión, en la filosofía, en la política, más aún: convertimos en un peculiar goce intelectual el husmear y captar esas diferencias, el observarlas, y propendemos a atribuirnos como un mérito particular y especial nuestra correspondiente tolerancia respecto a ellas y el dejar valer todo y cualquier cosa. Todo dejar-valer y todo ser comprensivo se considera incluso particular signo de una supuesta superioridad y libertad, aunque en el fondo sólo se trate de una oculta cobardía e impotencia, de una falta de valor para la sinceridad, la cual sinceridad, en tanto que querer humano, es siempre y necesariamente «unilateral» y exige pelea, y eso se considera hoy casi inaceptable y, desde luego, de muy mala educación. En ello se muestra el efecto ruinoso de Nietzsche, o de sus pequeños adoradores, los cuales convierten en un fin en sí aquello que para él no era sino un medio de crítica.

Además, resulta característico lo siguiente: la atención expresa a la visión del mundo o cosmovisión, el reparar expresamente en ella, el concepto de ella, las discusiones acerca de ello, sólo surgen precisamente en los casos en que se ha perdido o ha quedado rota una cosmovisión o una visión del mundo unitariamente cerrada y todo-dominante u omnidominante y que, precisamente por ser unitariamente cerrada y todo-dominante, no se hacía notar (no se notaba, no se reparaba en ella) como cosmovisión. No puede decirse sin más que una cosmovisión unitaria y omnidominante sea realmente un ideal. Mas el hecho es que siempre que queda rota una cosmovisión unitaria o una cultura unitaria es cuando el problema de la cosmovisión o visión del mundo o *Weltanschauung* se vuelve vivo.

Pero a pesar de que, o precisamente porque, todo nos aparece en esa su coloración cosmovisional y nos movemos en tal forma de ver las cosas, es decir: a pesar de que, o precisamente porque automáticamente nos preguntamos qué cosmovisión o visión del mundo se oculta tras esto o aquello, nuestra perplejidad se vuelve particularmente grande cuando tenemos que decir qué sea eso de una cosmovisión, de una visión del mundo o de una *Weltanschauung*. La razón de esta per-

plejidad que casi siempre se la elude muy pronto, empieza radicando en la inseguridad del horizonte desde el que delimitamos qué sea eso dè una cosmovisión. Y el que ese horizonte de la determinidad de la esencia de la cosmovisión sea vacilante tiene múltiples razones que no podemos analizar ahora en detalle. Pero ése es el hecho.

En la pregunta por la esencia de la ciencia, el horizonte desde el que tratábamos de determinar tal cosa era desde el principio más claro: la ciencia es una forma de conocimiento, pero ¿la cosmovisión? Ciertamente, parece que entendemos qué sea eso de «mundo» y qué sea eso de «visión». Pero enseguida se ve también que cuando decimos cosmovisión, cuando decimos visión del mundo, no estamos pensando en un mirar o considerar, en tanto que observar, es decir, no estamos pensando ni en una consideración precientífica, ni en una consideración científica, no estamos pensando en una θεωρία (theoría). El mirar tampoco significa aquí consideración estética, contemplación estética, artística, y ello tanto menos cuanto que precisamente atribuimos al artista como cosa de él [no de quien contempla su obra] la visión del mundo que nos habla en y desde su obra. Visión tampoco significa aquí algún acto de intuición particularmente misterioso, una capacidad particular de ver las cosas que permanecen ocultas a otros. Cosmovisión, visión del mundo, no es ni una simple consideración o contemplación de las cosas, ni tampoco una suma del saber acerca de ellas; cosmovisión, visión del mundo, es siempre una toma de postura, un posicionamiento en el que nos mantenemos por propia convicción, sea por una convicción que hemos desarrollado nosotros mismos por nuestra propia cuenta, o por una convicción que simplemente hemos adoptado por influencia de otro o imitando a otros, o a la que meramente nos ha acontecido ir a parar.

Más aún: esta convicción no es algo que simplemente «tengamos», o algo de lo que a veces hagamos uso, una convicción que pongamos por delante o hagamos valer, como hacemos con una idea que hemos obtenido o con un teorema que hemos demostrado, sino que nuestra cosmovisión, nuestra visión del mundo, es la fuerza motriz básica de nuestra acción y de toda nuestra exsistencia, aun en los casos y precisamente en los casos en los que no apelamos expresamente a ella o no tomamos una decisión recurriendo consciente y expresamente a ella.

«Visión», *Anschauung*, tiene aquí más bien el significado de *Ansicht*, de «opinión», de «forma de ver», de «mi forma de ver», por ejemplo en los casos en que decimos: yo soy de esta o aquella opinión, yo lo veo de esta o aquella forma, en los que parece que estamos apelando a algo o nos estamos refiriendo a algo (a nuestra peculiar forma de ver) de lo

que estamos ciertamente convencidos, pero que no seríamos capaces de demostrar simplemente al otro mediante una argumentación teorética, que no seríamos capaces de imponérselo por vía de una argumentación teorética; una forma de ver las cosas que no se refiere a esta o aquella cosa particular, sino que se refiere al conjunto del ente.

Es lo que aparece en primer plano en la expresión «mundo» [en alemán *Welt]*. Sin embargo, también este término es equívoco, predominantemente sigue significando hoy todavía el conjunto del ente en el sentido del cosmos, de la naturaleza. Sin embargo, hablamos también [en alemán] de *Welt-geschichte,* de historia mundial, de historia del mundo, es decir, de historia universal; y con esta expresión, es decir, con la expresión *Welt-geschichte* (historia universal), nos estamos refiriendo a la historia en conjunto, a la historia universal, pero separando y excluyendo expresamente de ella el discurrir (o la historia) de la naturaleza como tal. El término *Weltanschauung,* cosmovisión, visión del mundo, cobra fácilmente y a menudo un significado más estrecho, a saber, el de visión científica del mundo, y ello se muestra en que tendemos a complementar la expresión «visión del mundo» diciendo, por ejemplo, «visión del mundo y de la vida». Y con ello queda claro que la visión de la que estamos hablando concierne también, e incluso de manera central, a la «vida», es decir, a la exsistencia o Dasein.

Cosmovisión o visión del mundo se refiere, pues, tanto al ente que no es de la forma de ser de la exsistencia o Dasein (la naturaleza en un sentido práctico, etc.) como a la exsistencia o Dasein, pero no sólo a ambos ámbitos tomados el uno junto al otro, o a ambos conjuntamente, sino a ambos ámbitos tomados en sus relaciones recíprocas. Y lo que ocupa el centro de esta visión del ente en conjunto es la «visión de la vida», de suerte que esa visión de la vida es a la vez la fuerza operante en, y la fuerza que da dirección a, la exsistencia misma o al Dasein mismo.

Por esta caracterización provisional de aquello que entendemos por cosmovisión o visión del mundo, vemos que este fenómeno no es sencillo y que por de pronto estamos todavía bien lejos de una delimitación conceptual clara y distinta de su estructura; pero ésta sólo la obtendremos cuando quede fijado aquello por lo que, hace un momento, nos hemos preguntado ya, es decir, cuando fijemos el horizonte de determinabilidad de (el horizonte en que hemos de determinar) algo así como cosmovisión o visión del mundo. ¿Adónde pertenece tal cosa? En tanto que «visión», en tanto que ver, es un comportamiento, una *Verhaltung,* o mejor, una posición, una actitud, una postura, un haberse, una *Haltung* (un ethos) de la exsistencia o Dasein,

un haberse tal que es el que sostiene y determina de raíz a la exsistencia o Dasein, de suerte que la exsistencia en esa su posición, en esa su postura, en ese su haberse, se ve y se sabe situada respecto al ente en conjunto. Así que una aclaración suficiente y una determinación conceptual suficiente de la estructura esencial y de la función de algo así como cosmovisión, o visión del mundo, sólo la obtendremos si obtenemos la correspondiente idea original de la constitución de ser de la exsistencia o Dasein.

b) *Interpretaciones de la cosmovisión o visión del mundo: Dilthey-Jaspers-Scheler*

Y así nos encontramos en una situación similar a la del primer camino; la pregunta por la esencia de la ciencia nos condujo a la pregunta por la esencia de la verdad y ésta, es decir, la esencia de la verdad, es una constitución o estructura o índole o condición básica de la exsistencia o Dasein mismo. Y esto sólo pudimos llegar a verlo liberándonos del concepto tradicional de sujeto y de subjetividad, es decir, mediante una interpretación más radical de la constitución de ser de la exsistencia o Dasein. Por tanto, hay que sospechar también que ese fenómeno aún más opaco y aún más central que llamamos «cosmovisión» o «visión del mundo» o *Weltanschauung* y que nos remite a la estructura de ser de la exsistencia o Dasein, empiece exigiendo y haciendo necesaria una interpretación ontológica de la exsistencia o Dasein. A la falta de una ontología de la exsistencia se debe también el que el fenómeno de la cosmovisión permanezca todavía tan profundamente indeterminado, que la cuestión de la relación entre cosmovisión y filosofía esté todavía totalmente en barbecho. Pero si se trata de un problema que pertenece a la esencia de la filosofía, entonces tiene que ser tan viejo como la filosofía misma; esto es bien fácil de mostrar a partir, por ejemplo, de la *República* de Platón; véanse los libros V-VIII. Y la pregunta sigue en barbecho pese a algunas importantes arremetidas que (en lo que se refiere a la interpretación de la esencia de la cosmovisión) han hecho en los últimos tiempos primero Dilthey, y después también Jaspers y Scheler.

Dilthey dice: «En cada momento de nuestra exsistencia se da una relación entre nuestra propia vida y el mundo, el cual nos rodea como un todo que se ofrece a nuestra vista. Nos sentimos, sentimos el valor de vida, el valor vital, de cada momento particular, y sentimos también el valor de efecto de las cosas sobre nosotros, pero esto último en rela-

ción con el mundo objetivo. Al progresar la reflexión se mantiene esta conexión entre experiencia de la vida y desarrollo de la imagen del mundo»[2]. Esta interpretación de la realidad desde la vida interior la llama Dilthey las visiones del mundo. «En la estructura de la cosmovisión, en la estructura de la visión del mundo, se encierra siempre una interna relación entre la experiencia de la vida y la imagen del mundo, una relación que siempre incluye o de la que siempre puede obtenerse o derivarse un ideal de vida»[3].

Conforme a esta caracterización tenemos, por tanto, tres cosas en la estructura de una cosmovisión: experiencia de la vida, imagen del mundo, e ideal de vida que brota de la relación entre ambas. «Así pues, la estructura de la cosmovisión es un contexto en el que se asocian ingredientes de distinta proveniencia y de distinto carácter»[4]. El significado del término «cosmovisión» Dilthey lo toma todavía en el sentido de un considerar, de un contemplar lo que está-ahí-delante, las cosas, en el sentido más amplio, es decir, como «conocimiento del mundo», como actitud teorética, pues sólo así tiene sentido el que Dilthey trate todavía de justificar expresamente el empleo de ese término para el complicado fenómeno al que acaba de referirse: «El empleo del término cosmovisión, o visión del mundo, o *Weltanschauung* para referirse a una formación espiritual, o a una formación cultural que incluye conocimiento del mundo, ideales, regulaciones de la existencia y fines últimos, se justifica porque en la cosmovisión no se incluye todavía la intención de realizar ninguna acción determinada y, por tanto, no incluye nunca un comportamiento práctico determinado»[5]. Con ello Dilthey quiere decir: la cosmovisión, la visión del mundo, nunca es directamente práctica; por eso puede dársele el nombre de una especie de actitud o posición teorética. Pero esto es, ciertamente, una fundamentación bien artificial y, desde luego, un desconocimiento del significado propio y central de «mundo». Dilthey se atiene al significado más externo de la palabra.

Dilthey distingue tres formas básicas de cosmovisión: la religiosa, la artística y la filosófica. A esta última le da el nombre de Metafísica[6],

[2] Wilhelm Dilthey, «Das Wesen der Philosophie», en *Kultur der Gegenwart,* I, 4, 1907, págs. 37-38. *(Gesammelte Schriften,* V, págs. 379-380.)

[3] *Loc. cit.,* pág. 38 (pág. 380).

[4] *Ibídem.*

[5] *Ibídem.*

[6] Sólo en virtud de esta concepción a su vez bien superficial de la Metafísica puede dar Dilthey en una posición escéptica en lo que se refiere a su posibilidad.

y distingue tres tipos de cosmovisión filosófica: primero, el materialismo y también el positivismo, el cual se basa en el conocimiento de la naturaleza; segundo, el idealismo objetivo; y tercero, el idealismo de la libertad. No podemos entrar aquí más detalladamente en el concepto de «visión del mundo» o «cosmovisión» o *Weltanschauung* en Dilthey.

De una manera más amplia, y orientada filosóficamente en términos distintos, trató después *Karl Jaspers* el problema de las cosmovisiones en su «Psicología de las concepciones del mundo» (1919; 3.ª ed., 1925 [versión castellana: 1967]). Frente al trabajo de Dilthey, esta obra de Jaspers se distingue sobre todo por su descripción de la riqueza y aun plétora de posibles cosmovisiones, por el penetrante carácter de la interpretación que se hace de ellas y por la amplitud de la exposición. Pero en la determinación de la esencia de la cosmovisión Jaspers se sigue orientando por Dilthey. Se investigan tres momentos: actitud, imagen del mundo y vida del espíritu; a ello responde la estructuración de la obra. Tampoco en todo ello podemos entrar con más detalle.

Por último, *Max Scheler* ha hecho también después aportaciones esenciales para la clarificación de la esencia de la cosmovisión, sobre todo por el lado sociológico de éstas.

Nosotros vamos a plantear más bien nuestras preguntas en la dirección en que radican problemas básicos que necesitan se los aclare cuanto antes. ¿Qué es cosmovisión, no esta o aquella determinada cosmovisión y la posibilidad de sus modificaciones, o sus posibles modificaciones, sino qué es la esencia y la posibilidad interna de algo así como cosmovisión o visión del mundo? Es decir, preguntamos no sólo para obtener un concepto conductor de tipo general que nos permita pasar después al estudio de las cosmovisiones concretas y fácticamente posibles, sino que, preguntándonos por la esencia de la cosmovisión, tratamos de adentrarnos en una nueva dimensión central del problema. No se trata para nosotros aquí de la «psicologización» del mundo (Jaspers), ni tampoco de la estructura de la «vida anímica» o «vida del alma» (Dilthey), ni tampoco de la pregunta de la Psicología o de la Antropología acerca de qué sea el hombre, sino de la pregunta por la exsistencia o Dasein.

Ya ante el fenómeno relativamente determinado que representa la ciencia nos pareció indicado poner a la base de la interpretación de su esencia, y ello como punto de partida e hilo conductor, una concepción de la ciencia previamente dada, aunque sólo fuera para, después, reconocerla como externa y derivada. Y ahora necesitamos tanto más de un cierto asidero similar, tratándose de un fenómeno tan resbaladizo, tan huidizo y tan difícilmente aprehensible como es el de la cos-

movisión. Aquí ni siquiera disponemos de una opinión determinada, por así decir, vulgar, sobre él. Así que será obligado poner a la base una concepción de la cosmovisión algo más determinada.

En la tentativa que vamos a emprender de definir más radicalmente la esencia de la cosmovisión como tal, vamos a atenernos, como hilo conductor, a la caracterización de Dilthey: «En la estructura de la cosmovisión, de la visión del mundo, se encierra siempre una interna relación de la experiencia de la vida con la imagen del mundo, una relación de la que siempre puede seguirse o derivarse un ideal de vida»[7]. Se mencionan tres ingredientes, de distinta procedencia y de distinto carácter, pero que están en conexión, que guardan entre sí una «interna relación»; el ideal de vida es deducible de los otros dos.

A propósito de esa caracterización se suscitan las siete cuestiones siguientes:

1) ¿Quedan determinados esos ingredientes de forma suficientemente original?

2) ¿Son de distinta procedencia o no?

3) ¿Cómo es posible su «interna relación»?

4) ¿Sucede que simplemente quedan juntos, o nacen necesariamente de una estructura más original, que es una estructura de la exsistencia misma?

5) ¿Cuál es esa estructura de la exsistencia en la que se funda la interna posibilidad de algo así como cosmovisión?

6) ¿Cómo enfocar con suficiente radicalidad la exsistencia como para hacer visible esa proto-estructura?

7) ¿Cómo se relaciona esa estructura original de la exsistencia con el filosofar, del que ahora sabemos que, en tanto que transcender expreso, sucede en la transcendencia como constitución básica de la exsistencia o Dasein? (Véase la respuesta a estas preguntas más abajo, págs. 365 y ss.).

§ 33. ¿QUÉ SIGNIFICA MUNDO?

A fin de poder avanzar en estas cuestiones con seguridad metodológica, empecemos con una discusión radical sobre qué es lo que queremos decir con la expresión «mundo» y planteemos el problema de una interpretación original de la esencia del fenómeno del «mundo», a

[7] Dilthey, «Das Wesen der Philosophie», *loc. cit.*, pág. 38 (pág. 380).

fin de obtener un concepto suficiente de mundo. Pues la falta de claridad acerca de la esencia de la cosmovisión, tanto en Dilthey como en Jaspers y Scheler, tiene su razón última de ser en la indeterminidad o indeterminación del concepto de mundo[8].

¿Qué significa mundo? ¿Qué se entendió ya en el pasado bajo el título de κόσμος (kosmos), *mundus?*

En las consideraciones históricas que he hecho en «Vom Wesen des Grundes»[9] [«De la esencia de la razón o fundamento»] el resultado es el siguiente: las expresiones κόσμος (cosmos), *mundus*, mundo, tienen un doble significado: un significado vulgar, el ente en tanto que naturaleza, y un significado filosófico, que, sin embargo, conceptualmente no está articulado de forma expresa. El mundo no es, digamos, un título regional, es decir, la expresión «mundo» no se refiere sólo a este o a aquel ente, sino al *cómo* del ente en conjunto; y precisamente en este significado el «mundo» está referido a menudo a la exsistencia en términos tales que es ésta, la exsistencia, la que directamente es designada como mundo. Mundo es, por tanto, el *cómo* del ente en conjunto y, sin embargo, ese cómo queda referido a la exsistencia, la cual, sin embargo, sólo es un ente entre otros entes. ¿Cómo queda referido el mundo a la exsistencia?, y a la inversa: ¿cómo se relaciona la exsistencia o Dasein con el mundo y qué significa entonces mundo?

Tesis: nosotros afirmamos que la exsistencia no se relaciona ocasionalmente con el mundo, es decir, no se relaciona de cuando en cuando con el mundo, sino que la relación con el mundo, la referencia al mundo, pertenece a la esencia de la exsistencia o Dasein como tal, es decir, pertenece al exsistir, a la *Existenz*, en tanto que ser *qua* exsistencia, es decir, pertenece al existir en tanto que existir es ser como exsistencia o Dasein; «exsistencia», «Dasein», no significa en el fondo otra cosa que ser-en-el-mundo; ésta es la estructura básica que hay que atribuir a (que hay que predicar de) la exsistencia o Dasein.

Pero todo depende entonces de si entendemos y de en qué medida entendemos la esencia del mundo de forma correcta. Una discusión más detallada y exacta de ese ser-en-el-mundo que atribuimos a la exsistencia como tal habrá de agudizarnos el problema (habrá de prestar

[8] Continuación de la discusión sistemática, más abajo págs. 364-366.

[9] Cfr. Martin Heidegger, «Vom Wesen des Grundes» (1929), en M. Heidegger, *Wegmarken,* Fráncfort, 1967. Cfr. también M. Heidegger, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz,* curso impartido en el semestre de verano de 1928 *(Gesamtausgabe,* t. 26, Fráncfort, 1978); y también el concepto de mundo en Kant, más abajo págs. 261 y ss.

particular importancia y relieve al problema) del mundo. El ser-en-el-mundo es la estructura de la transcendencia, del *transcendere*, del ir más allá, del *ascendere* trans, del ascendere «por encima de» o «más allá de» o quedando «por encima de», del *Überstieg*.

Quien así transciende es la exsistencia; y lo transcendido, aquello más allá de lo cual se va, por encima de lo cual se va, es el ente en conjunto; y a lo que se asciende en ese trans-cendere el ente en conjunto es el mundo. Pero ese «a lo que» no es ningún ente. En general, pues, no hay tal cosa respecto a lo que la exsistencia o Dasein, hablando en sentido estricto, pudiera comportarse o haberse y, sin embargo, hablamos de referencia al mundo. ¿Cómo o qué es en ello o ahí mundo?

a) *El concepto de mundo en la filosofía antigua y en el primer Cristianismo*

Ya en los decisivos comienzos de la filosofía antigua se muestra algo esencial[10]. Κόσμος (kosmos), no significa tanto el ente que nos solicita, que nos importuna, que se nos impone y nos rodea, tampoco todo ese ente tomado en conjunto, sino que significa un «estado», es decir, el *cómo* en el que el ente y, por cierto, en conjunto, es.

Κόσμος οὗτος (kosmos houtos) designa por tanto no esta región del ente en contraposición con otra, sino este «mundo» del ente a diferencia de otro «mundo» del mismo ente[11]. El mundo subyace ya en toda posible división, partición o troceamiento del ente (en conjunto); tal partición no aniquila el mundo; lo que es ἐν τῷ ἑνὶ κόσμῳ (en to eni kosmo)[12] no es que se lo haya empezado juntando en un ámbito o región, la cual resulte así ser el mundo, sino que viene integralmente predeterminado por el mundo en conjunto. Finalmente, en Heráclito[13] se muestra otro carácter esencial del κόσμος (kosmos): ὁ Ἡράκλειτός φησι τοῖς ἐγρηγορόσιν ἕνα καὶ κοινὸν κόσμον εἶναι, τῶν δὲ κοιμωμένων ἕκαστον εἰς ἴδιον ἀποστρέφεσθαι. «Heráclito dice que para quienes están despiertos el mundo es uno y común, pero quienes duermen se vuelve cada uno al suyo.» Aquí aparece el mundo en relación con las formas básicas en las que la exsistencia o Dasein humano existe. En la vigilia el ente se muestra en una común concordancia, que por término medio es accesible a cualquiera. En el sueño el mundo del ente viene individualizado para cada exsistencia o Dasein en exclusiva.

De estas someras indicaciones obtenemos ya varias cosas: (1) Mundo significa más bien un *cómo* del ser del ente que el ente mismo. (2) Este *cómo* determina en cada caso al ente en conjunto. (3) En cierto modo esa determinación es siempre antecedente, es decir, antecede a todo, es decir, va por delante, es *vorgängig*. (4) Y eso que precedentemente o antecedentemente determina en conjunto al ente en su *cómo* es relativo a formas básicas del existir o Existenz de la exsistencia o Dasein humano. El mundo pertenece de algún modo a la exsistencia o Dasein, aun cuando abarque todo el ente en la totalidad de éste.

Pero aunque es verdad que esa concepción de lo que se quiere decir con κόσμος (kosmos), una concepción todavía poco expresa y más bien sólo incipiente, puede resumirse en los términos en que acabamos de hacerlo, también es indudable que la palabra κόσμος (kosmos), se sigue empleando siempre a la vez para referirse al ente mismo experimentado en tal *cómo* (al igual que río puede significar el agua que fluye y también el fluir como tal), lo cual representa una diferencia que por detrás de los posibles cambios de significado, por detrás del pasar a un primer plano el significado exsistencial, o de quedar ese significado exsistencial en un segundo plano, una diferencia, digo, que por detrás de todo ello, remite a una diferencia ontológica fundamental, a saber, a la diferencia entre ser y ente en general.

Pero no es casualidad que en conexión con la nueva comprensión óntica del existir (de la *Existenz)* que se impuso con el cristianismo, la conexión del κόσμος (kosmos) con el existir humano y, por tanto, el concepto de mundo, se radicalizasen y aclarasen. De esa relación se hace una experiencia tan original, que el término κόσμος (kosmos) pasa ahora a utilizarse como título de una determinada forma básica del existir humano en general. Κόσμος οὗτος (kosmos houtos) significa en San Pablo (cfr. la primera epístola a los corintios y la epístola a los gálatas) no sólo y no primariamente el estado de lo cósmico, sino el estado y la situación del hombre, la forma de su posición en (y respecto a) el cosmos, su valoración de los bienes. Κόσμος (kosmos) es el ser-hombre, pero un ser-hombre con un modo de ver las cosas enteramente vuelto de espaldas a Dios, es decir, una determinada posición básica del hombre respecto a todo ente y, por tanto, también respecto a sí mismo (cfr. ἡ σοφία τοῦ κόσμου, he sophía tou kosmou). Κόσ-

[10] Karl Reinhardt, *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*, Bonn, 1916, págs. 174-175 y pág. 216, nota.

[11] Cfr. Hermann Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, en griego y alemán, 4.ª ed., Berlín, 1922. t. I, pág. 151, Parmenides, frag. 2; págs. 187 ss., Melissos frag. 7.

[12] *Loc. cit.*, págs. 402-403, Anaxágoras, frag. 8.

[13] *Loc. cit.*, pág. 95, Heráclito, frag. 89.

μος οὗτος (kosmos houtos) significa la exsistencia o Dasein humano en un determinado existir histórico, en una determinada *Existenz* histórica, contrapuesta a otra que ya ha irrumpido, que ya ha despuntado (αἰών ὁ μέλλων, aion ho mellon, una edad que viene, una edad futura), contrapuesta al estado futuro del hombre en la Bienaventuranza.

Con desacostumbrada abundancia —sobre todo en comparación con los sinópticos— y a la vez en un sentido totalmente central emplea el Evangelio de San Juan el concepto de κόσμος (kosmos). Mundo designa la forma básica de la exsistencia humana alejada de Dios, el carácter del ser-hombre simpliciter o en absoluto. Y precisamente a consecuencia de ello, mundo es también un título regional que hace referencia a todos los hombres tomados en conjunto, sin diferencia entre cuerdos e insipientes, entre sabios y locos, entre justos y pecadores, entre judíos y gentiles. El significado central de este concepto enteramente antropológico de mundo se expresa en que funciona como contraconcepto de Jesús en tanto que hijo de Dios, que a su vez es entendido como vida (ζωή, zoe), verdad (ἀλήθεια, alétheia) y luz (φῶς, phos). Este concepto de cosmos, como sabemos por investigaciones recientes, no es específicamente neotestamentario, juánico o helenístico, sino que se remonta mucho más atrás hasta los círculos de la cultura maniquea y mandea.

Este significado que en el Nuevo Testamento cobra el término cosmos se muestra después inequívocamente, por ejemplo en San Agustín y en Santo Tomás de Aquino. «Mundo» significa, según San Agustín, por un lado, el todo de lo creado, es decir, *mundus* significa, por un lado, tanto como *ens creatum;* pero, por otro lado, *mundus* significa igualmente *mundi habitatores,* y, por cierto, en el sentido existencialmente bien determinado (es decir, bien determinado en su referencia al existir, a la *Existenz)* de *dilectores mundi, impii, carnales.* «Mundus non dicuntur iusti, quia licet in carne in eo habitent, corde cum Deo sunt»[14]. (Los amantes del mundo, impíos, carnales. Mundo no son los justos porque aunque con su carne habiten en el mundo, en su corazón están con Dios.)

Este concepto de mundo, que codeterminaría después la historia espiritual de Occidente, San Agustín debió de sacarlo tanto de San Pablo como del Evangelio de San Juan. Prueba de ello puede ser el siguiente pasaje sacado de su «Comentario al Evangelio de San Juan». En su comentario del versículo 1, 10 (prólogo) del Evangelio de San

[14] Augustinus, *Opera omnia,* accurante J. P. Migne, París, 1845-1849, Tomus IV.

Juan, ἐν τῷ κόσμῳ ἦν, καὶ ὁ κόσμος δι' αὐτοῦ ἐγένετο, καί ὁ κόσμος αὐτὸν οὐκ ἔγνω... (en el mundo estaba, y el mundo fue hecho por él, pero el mundo no le conoció...) San Agustín hace una interpretación de mundo en la que la doble ocurrencia del término *mundus* en «mundus per ipsum factus est» y «mundus eum non cognovit» es interpretada por él como representando un doble concepto de mundo. En el primer significado, *mundus* significa tanto como *ens creatum.* En el segundo, *mundus* significa el *habitare corde in mundo* en tanto que *amare mundum,* y ello coincide con *non cognoscere Deum.* El pasaje entero reza como sigue: «Quid est, mundus factus est per ispum? Coelum, terra, mare et omnia quae in eis sunt, mundus dicitur. Iterum alia significatione, dilectores mundi mundus dicitur. Mundus per ipsum factus est, et mundus eum non cognovit. Num enim coeli non cognoverunt Creatorem suum, aut angeli non cognoverunt Creatorem suum, aut non cognoverunt Creatorem suum sidera, quem confitentur daemonia? Omnia undique testimonia perhibuerunt. Sed qui non cognoverunt? Qui amando mundum dicti sunt mundus. Amando enim habitamus corde: amando autem, hoc appellari meruerunt quod ille, ubi habitabant. Quomodo dicimus, mala est illa domus, aut, bona est illa domus, non in illa quam decimus malam, parietes accusamus, aut in illa, quam decimus bonam, parietes laudamus, sed malam domum: inhabitantes malos, et bonam domum: inhabitantes bonos. Sic et mundum, qui inhabitant amando mundum. Qui sunt? Qui diligunt mundum, ipsi enim corde habitant in mundo. Nam qui non diligunt mundum, carne versantur in mundo, sed corde inhabitant coelum»[15]. «Qué sentido tiene: ¿el mundo ha sido hecho por él? Se da la denominación de mundo al cielo, a la tierra, al mar y a todo lo incluido en ellos. En otro sentido mundo son sus amadores. El mundo se hizo por él y el mundo no lo conoció. ¿No conocieron los cielos a su Creador ni tampoco los ángeles ni las estrellas, cuando aun los mismos demonios lo confesaron? Todo dio a porfía testimonio de él. ¿Quiénes, pues, no le conocieron? Los que por su amor al mundo fueron llamados mundo. El amor hace que se habite con el corazón. Su amor al mundo les mereció llevar el nombre de mundo, que es donde habitaban. Así es como se dice: esta casa es buena o esta casa es mala. Ni en la mala censuramos los muros ni en la buena los elogiamos. La calificación de buena o de mala afecta a quienes la habitan. En este sentido llevan la calificación de mundo quienes por el amor habitan en él. ¿Quiénes son éstos? Los que aman el mundo. Su

[15] Augustinus, *Tractatus in Ioannis Evangelium, loc. cit.,* t. III, tract. II, cap. 1, n. 11. Vers. cast.: Obras de San Agustín, t. XIII, Madrid, BAC, 1955, pág. 107.

corazón fija allí su morada. Quienes no aman el mundo, viven en él sólo corporalmente, pero con el corazón viven en el cielo.»

«Mundo» significa, por tanto: el ente en conjunto, y, por cierto, el decisivo *cómo* conforme al que la exsistencia o Dasein humano se posiciona y se ha respecto al ente. Asimismo, Santo Tomás de Aquino utiliza *mundus*, primero como sinónimo de *universum*, de *universitas creaturarum*, y después también con el significado de *saeculum* (modo mundano de pensar, mentalidad mundana), *quod mundi nomine amatores mundi significantur. Mundanus (saecularis)* es el concepto opuesto a *spiritualis*.

b) *El concepto de mundo en la Metafísica de escuela*

Sin entrar en el concepto de mundo en Leibniz, mencionemos la definición de mundo en la Metafísica de escuela, que fue de importancia directa para Kant.

Dos filósofos contemporáneos de Kant, que ejercieron una particular influencia sobre su planteamiento filosófico, fueron Baumgarten y Crusius. Ambos publicaron sendas Metafísicas, obras que Kant citó durante toda su vida, que tomó como punto de partida en sus clases y que comentó en múltiples aspectos. Es característico cómo en esta Metafísica de escuela* el concepto de mundo, en lo que se refiere a su significado, se inclina otra vez por completo en dirección hacia el concepto vulgar de mundo en el sentido de la totalidad del ente creado. A partir de ello cabe entender bien el título de las distintas disciplinas filosóficas, tal como éstas quedan reflejadas en la «Crítica de la razón pura» y la determinan.

La Metafísica se articula en el curso de la formación de la filosofía de escuela en los siglos XVI, XVII, XVIII, en una *metaphysica generalis* y en una *metaphysica specialis*. La metafísica como tal tiene como tema al ente como tal y al ente en conjunto. La *metaphysica generalis* se pregunta por lo que pertenece al ente en general. Plantea con carácter general la pregunta por el ser del ente, es decir, plantea la pregunta por el ser del ente en su generalidad. Es ontología. En su desarrollo y radicalización por Kant, es decir, en la pregunta mucho más radical que en la «Crítica de la razón pura» se hace Kant acerca de la posibilidad de la

* N. del T.: O si se quiere, en esta Metafísica «escolástica», es decir, en el contexto de la trasformación de la Metafísica tradicional que a partir de la Escolástica del siglo XVI se opera en el contexto del racionalismo europeo hasta bien entrado el siglo XVIII, sobre todo bajo la influencia de Leibniz desde fines del siglo XVII.

Metafísica, esa ontología se convierte en filosofía transcendental. La *metaphysica specialis* no habla del ente en general sino del ente en particular, es decir, de los ámbitos principales del ente mismo, y como tales ámbitos se distinguen tres: la naturaleza, el hombre y Dios. Correspondientemente, hay tres disciplinas: la cosmología, que trata de la naturaleza, aborda el cosmos en el significado estricto de naturaleza, es decir, el ente que incluye también al hombre en cuanto ser creado, pero sin convertir en tema al hombre en su humanidad. El hombre es tema de la psicología en cuanto que la determinación esencial del hombre se la ve en ser éste un ente dotado de alma, o también es tema de la pneumatología. La tercera disciplina es la teología, en la que se habla de Dios, del hombre y de la naturaleza, pero no en el sentido de una ciencia empírica. La filosofía de la naturaleza no es ciencia natural, la psicología no es psicología actual, y la teología no es teología revelada, sino que esos tres ámbitos básicos de la *metaphysica specialis* vienen determinados conforme a su (de ellos) esencia, es decir, vienen determinados o definidos atendiendo a lo que es la esencia de ellos. El concepto de «esencia» se traduce en esa época por *ratio*. Por tanto, esa cosmología es una cosmología *rationalis*, correspondientemente la psicología es una *psychologia rationalis*, y la teología una *theologia rationalis*. No es una teología de las Escrituras, que tenga como fuente de conocimiento la revelación, sino un conocimiento de Dios por pura razón.

Vemos, pues, que esta Metafísica de escuela subyace en el problema básico de la «Crítica de la razón pura» y que la «Crítica de la razón pura» no puede entenderse si no tenemos en cuenta el esquema o estructura de esa Metafísica. Ese esquema o estructura contiene en sí (en la *metaphysica specialis)* la cosmología o, como dice Crusius en alemán, la *Welt-lehre*, la doctrina del mundo. De ello se infiere que el concepto de mundo experimenta un estrechamiento frente al concepto existencial de mundo de San Agustín y de Santo Tomás. Así, en su Metafísica, *Baumgarten* define el concepto de mundo del siguiente modo: *mundus* (y Baumgarten lo designa también con los términos de *universum* o πᾶν, pan) *est series (multitudo, totum) actualium finitorum, quae non est pars alterius*[16]. El mundo es aquí la *universitas*, o el todo, o la suma de las cosas finitas, es decir, la totalidad que ya no es parte de otra. De esta definición sacamos dos cosas: (1) Mundo es la denominación con que se designa al ente finito, es decir, al ente

[16] Alexander Gottlieb Baumgarten, *Metaphysica* (1739), 2.ª ed., Halle, 1743, § 254, pág. 87.

creado, es decir, al *ens creatum*. (2) El mundo es un ámbito tal que ya no es parte de ningún otro.

De forma similar, sólo que más profunda y penetrante y filosóficamente más autónoma, desarrolla *Christian August Crusius* el concepto de mundo en su Metafísica: «Un mundo es aquella conexión de cosas finitas que no es a su vez parte de ninguna otra a la que pudiese pertenecer por medio de una conexión real»[17]. En cuanto que en el mundo se trata de cosas finitas, también este concepto de mundo se orienta por el contraconcepto (o concepto opuesto) que representa Dios. Pero el mundo se distingue ahora tanto de la «creatura particular» como de «varias creaturas que sean a la vez», si es que éstas «no están en ninguna conexión en absoluto». Pero el mundo tampoco es un contexto de cosas varias cosas finitas, que estén ciertamente en conexión, pero que, sin embargo, sean parte de una conexión superior. Mundo es una conexión real de cosas finitas, pero de suerte que la unidad de esa conexión no es ya parte de otra.

Pues bien, es característico de la noción de mundo en Crusius cómo define o circunscribe él el problema de la *Welt-lehre*, es decir, de la teoría o doctrina del mundo, o cosmología: la esencia del mundo en este sentido, es decir, en el sentido de una *cosmologia rationalis*, sólo puede aclararse sobre la base de principios tomados de la metafísica general, es decir, de la ontología. Y en cuanto que en el mundo se trata de cosas que son, a esta totalidad de cosas que realmente son ha de convenirle como determinación básica todo aquello que conviene a todo ente. Por tanto, los momentos esenciales de aquello que pertenece a un mundo pueden obtenerse deductivamente a partir de principios o enunciados de la Metafísica general. Y en cuanto que el mundo es una conexión de cosas finitas, es decir, de cosas creadas por Dios, puede también hacerse algo más orientándose por la teología racional en cuanto que a partir del concepto de Dios puede discutirse deductivamente qué es lo que pertenece a un ente en cuanto que ha sido creado por Dios. Y así tenemos con claridad y distinción el tipo de teología racional que Kant somete a una crítica de principio, es decir, a una crítica de fundamentos. La *Weltlehre*, es decir, la doctrina o teoría del mundo, es decir, la *cosmologia rationalis*, sólo es posible en cuanto que se funda en la doctrina general o teoría general acerca de la esencia del

[17] Christian August Crusius, *Entwurf der notwendigen Vernunftswahrheiten, inwiefern sie den zufälligen entgegengesetzet werden* [es decir, proyecto o esquema o bosquejo de todas las verdades racionales], Leipzig, 1745, § 350, pág. 657.

ente, es decir, en la ontología, y aparte de eso también en la teología natural. El mundo es el título «regional» o denominación «regional» con que se designa la suprema unidad resultante de la conexión de la totalidad del ente creado, la «suprema», es decir, aquella que ya no tiene por encima de sí una superior.

En la próxima clase veremos brevemente cómo Kant toma como punto de partida este concepto tradicional de mundo que la Metafísica de escuela o *Schulmetaphysik* desarrolla en su cosmología y cómo, por otra parte, en Kant, por manera curiosa, aparece también en primer plano el concepto de mundo, tal cómo lo expuso San Agustín en términos existenciales, aunque sin la determinación o visión específicamente cristiana del hombre. Veremos, a la vez, cómo en Kant estos dos conceptos de mundo quedan uno al lado del otro, es decir, quedan yuxtapuestos, sin que se plantee siquiera la cuestión de la unidad original de ambos. Y apoyándonos en este tipo de orientación histórica trataremos después de desarrollar positivamente la estructura básica del mundo, es decir, la estructura básica de lo que llamamos mundo.

§ 34. El concepto de mundo en Kant

El sentido y contenido del concepto de mundo en la «Metafísica de escuela» como mejor puede verse es por la posición que la «teoría del mundo» (cosmología) ocupa en el marco de las disciplinas de la Metafísica tradicional. De modo que para caracterizar el problema de la *Weltlehre*, o teoría o doctrina del mundo, o *cosmologia rationalis*, hay que tomar carrerilla empezando por el problema de la Metafísica en general. Y es dentro de esa Metafísica donde empieza moviéndose y donde se movió durante mucho tiempo el filosofar de Kant, y ello con la intención (cfr. su carta a Johann Heinrich Lambert, del 2 de septiembre de 1770)[18] de poner e introducir en estos conocimientos metafísicos, sobre todo en los supremos y esenciales, seguridad y unanimidad del asentimiento. Véanse los títulos de los escritos «precríticos» de Kant:

«Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio» («nueva dilucidación del conocimiento metafísico de los primeros principios»), 1755 (Escrito de habilitación).

[18] *Immanuel Kants Werke*, ed. E. Cassirer, t. IX, primera parte, cartas de Kant y a Kant 1749-1789, Berlín, 1918, págs. 73 ss.

«La única base de prueba posible para una demostración de la existencia de Dios», 1763.

«Intento de introducir el concepto de magnitud negativa en el conocimiento del mundo o sabiduría mundana», 1763.

«Investigación sobre la claridad de los principios de la teología natural y de la moral», 1764.

Pero precisamente en medio de estos ensayos y esfuerzos que versan todos sobre la Metafísica, ésta se le vuelve a Kant cada vez más cuestionable, es decir, más y más digna de ser puesta en cuestión, es decir, más y más digna de ser interrogada. Esto es, Kant no simplemente declara imposible la Metafísica, tampoco se comporta respecto a ella como un escéptico, sino que se pregunta por su esencia. Pero plantear la pregunta concreta por la esencia de la Metafísica significa aclararse primero sobre el carácter de aquello que en la época de Kant se ofrece y presenta como Metafísica y domina como Metafísica.

La estructura-marco de la Metafísica tradicional la hemos caracterizado ya, y también hemos visto cuál es su procedimiento, por ejemplo, en Crusius. Y, sin embargo, antes de eso habría que decir todavía algo esencial sobre el carácter de esta Metafísica. La idea de esta Metafísica viene determinada por la filosofía antigua, sobre todo por Platón y Aristóteles. Podemos, pues, decir: la Metafísica es conocimiento del ente como tal (ὂν ᾗ ὄν, on he on) en conjunto (καθόλου, katholou). Sobre la base de las ideas que obtuvimos en nuestro primer camino o vía, podemos aclarar aún esta idea tradicional de Metafísica. Conocimiento del ente y, por cierto, conocimiento teorético del ente, tal cosa no es sino ciencia. Aristóteles llama por eso a la Metafísica ἐπιστήμη (episteme). Pero la Metafísica es ciencia del ente como tal en conjunto, ciencia universal del ente. Ahora bien, hemos visto —considerando la esencia de la ciencia— que tal ciencia universal es un contrasentido, es en sí imposible. Pero de ello no se sigue que la Metafísica sea imposible, sino que su concepto es un problema, es decir, que hay que preguntar qué significa ese conocimiento del ente como tal en conjunto, qué problemática se encierra en ello, cómo es ella posible y, como tal, necesaria. Ciertamente, Kant no llevó tan lejos el problema de la Metafísica, pero sí que trabajó decisivamente en esa dirección.

Más bien, Kant empieza aceptando la idea tradicional de Metafísica y asintiendo a ella, y lo único que hace es preguntarse expresamente por su esencia, es decir, por su posibilidad interna. La *metaphysica specialis* es la Metafísica propiamente dicha, es decir, la Metafísica en lo que es el verdadero propósito de la Metafísica; a ella le precede y le está subordinada la ontología, pero como antesala, como propedéutica.

Por lo primero que hay que preguntarse, por tanto, es por la esencia, esto es, por la posibilidad interna de la disciplina básica de la Metafísica, a saber, de la ontología, y partiendo de la esencia de ésta es como hay que decidir sobre la posibilidad de la *metaphysica specialis*. Esta doble pregunta por la esencia de la Metafísica, de la *metaphysica generalis* y de la *metaphysica specialis*, es planteada y respondida en la «Crítica de la razón pura», en la «parte» del libro, que lleva por título *Elementarlehre* o «doctrina o teoría de los elementos». Ésta se divide a su vez en dos partes, la Estética transcendental y la Lógica transcendental, y esta última en Analítica y Dialéctica. La Estética transcendental y la Analítica transcendental constituyen o son la nueva determinación o definición y, por cierto, la primera determinación o definición propiamente dicha, de la *metaphysica generalis* (ontología), y la Dialéctica transcendental la de la *metaphysica specialis*.

La «Crítica de la razón pura» es una fundamentación de la Metafísica. No es ni la demolición de la Metafísica, ni tampoco una teoría del conocimiento de la ciencia matemática de la naturaleza, que es lo que el neokantismo dice, sino, como dice el propio Kant en la carta que adjunta al envío de la obra recién aparecida a su amigo Marcus Herz en 1781: la «Crítica de la razón pura» es la Metafísica de la Metafísica. Es el problema que desde que Aristóteles escribiera los tratados que conocemos como los libros Γ y E de la Metafísica no había logrado dar un solo paso, no había logrado moverse de donde estaba, o lo que era aún más desesperante: ni siquiera estaba ya vivo como problema, había perdido ya el rigor, la fuerza y acuidad de una pregunta real. Ciertamente, se seguía repitiendo el planteamiento de algunas cuestiones de Metafísica, por ejemplo, la cuestión de la substancia en Leibniz o incluso la de una nueva fundamentación de la *prima philosophia* en el caso de Descartes, y, sin embargo, la pregunta por la Metafísica como tal, es decir, por su esencia, por su origen y por su necesidad es Kant el primero que la plantea (o replantea).

Y todo auténtico replanteamiento o reasunción de tales problemas básicos representa una transformación radicalizadora de aquello que está en discusión; en y por medio de la fundamentación kantiana (y de toda fundamentación) de la Metafísica, ésta experimenta una transformación en lo que se refiere a su esencia. Y esto significa para nuestra pregunta particular: el problema de la *metaphysica generalis* y a la vez el de la *metaphysica specialis*, el de la cosmología, se transforma y con ello también el problema del concepto de mundo. Y tras lo que acabamos de decir sobre la «Crítica de la razón pura», ello significa que el problema del concepto de mundo se plantea aquí por primera vez.

Pero antes de intentar desarrollar con brevedad el problema del concepto de mundo a partir del planteamiento de la «Crítica de la razón pura» de Kant, es menester hacer referencia a ese escrito de Kant que representa el tránsito entre el periodo precrítico de su pensamiento y la aparición de la «Crítica de la razón pura». Se trata del escrito de 1770: «De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis» («De la forma y principios del mundo sensible y del mundo inteligible»). Con ese escrito se introdujo o se presentó Kant como profesor numerario de Lógica y Metafísica en la Universidad de Königsberg. Como ya indica su título, en él se trata de una discusión del concepto de «mundus». En la primera sección, sectio I, trata Kant del concepto de mundo en general: De notione mundi generatim. Cfr. sobre todo el parágrafo 2: «Momenta, in mundi definitione attendenda, haec sunt: 1. materia, 2. forma, 3. universitas»[19]. (Los momentos que han de tenerse en cuenta en el concepto de mundo son: (1) la materia, (2) la forma, (3) la universitas.)

Ad (1). Preguntarse por la materia del mundo es preguntarse de qué se compone el mundo. Kant responde: «Materia (in sensu transcendentali) h.e. partes, quae hic sumuntur esse substantiae»[20] (materia en sentido trascendental, es decir, partes que aquí se supone que son sustancias). El mundo se compone de cosas que son, de cosas subsistentes en sí. Adviértase el plural, cosas, *substantiae*. «Verum vis vocis mundi, quatenus usu vulgari celebratur, ultro nobis occurrit. Nemo enim accidentia, tanquam partes, accenset mundo, sed tanquam determinationes statui. Hinc mundus sic dictus egoisticus, qui absolvitur unica substantia simplici, cum suis accidentibus, parum apposite vocatur mundus, nisi forte imaginarius»[21]. («Pero el propio término 'mundo', tal como se usa habitualmente, nos sugiere además otra cosa. Nadie atribuiría al mundo los accidentes como partes, sino como determinaciones de estado. De ahí que el mundo llamado egoístico, es decir, el mundo que se agota en una única substancia simple junto con sus accidentes, poco adecuadamente se le llama o llamaría mundo, a no ser quizá imaginario.») De forma poco adecuada se le llama o llamaría «mundo»; una sola cosa existente no es un mundo.

Ad (2). ¿Cuál es la forma de aquello que llamamos mundo, es decir, cómo viene determinada la pluralidad de substancias en tanto que

19 *Loc. cit.*, t. II, *Vorkritische Schriften*, ed. A. Buchenau, Berlín, 1912, págs. 402 ss.
20 *Loc. cit.*, pág. 405.
21 *Ibídem*.

tal? Forma mundi «consistit in substantiarum coordinatione, non subordinatione. Coordinata enim se invicem respiciunt ut complementa ad totum, subordinata ut causatum et causa, s. generatim ut principium et principiatum»[22]. (La forma del mundo «consiste en la coordinación, no en la subordinación de substancias. Los elementos de una coordinación se relacionan en términos de una mutua relación entre los ingredientes del todo y ese todo, los elementos de una subordinación se relacionan entre sí como lo causado y la causa, o en general como el principio y lo principiado».) La *coordinatio* es un *nexus realis*, es decir, un nexo que viene determinado a partir de aquello en que las substancias consisten, no un *unum ideale*, una unidad pensada, *in quod mens multitudinem cogit*, en la que, por así decir, el pensamiento se limitase a hacer entrar a las cosas. Por tanto: «Nexus autem, formam mundi essentialem constituens, spectatur ut principium influxuum possibilium substantiarum mundum constituentium»[23]. («El nexo, que constituye la forma del mundo, se considera el principio de las influencias posibles entre sí de las substancias que constituyen el mundo»). El *nexus* es *commercium*. La forma del mundo es el *nexus realis* como *commercium* de las *substantiae*.

Ad (3). Universitas: en este punto la cuestión es la de la unidad de la determinación o de la determinidad (forma + materia) del mundo. La pregunta por el carácter de este tercer momento constitutivo del concepto de mundo se convierte (como subraya el propio Kant) en una «cruz para el filósofo», y es, por tanto, de este punto de donde toma su punto de partida la problemática del concepto de mundo tal como se la trata en la «Crítica de la razón pura». Primero Kant define la unidad de la determinación o determinidad de la pluralidad de substancias: «Universitas... est omnitudo compartium absoluta» («la universitas, universidad, totalidad es la omnitud absoluta de las con-partes»), es decir, totalidad absoluta, incondicionada, de aquello que entre sí tiene mutuamente el carácter de parte. En la «Crítica de la razón pura», A 324, B 380 ss., Kant se refiere a este momento de *universitas* con una expresión más breve, a saber, la de *totalitas absoluta*. Este concepto de una totalidad absoluta es un concepto que puede pensarse, pero su contenido no puede señalarse, no puede mostrarse ahí, es decir, no puede venir dado. ¿Qué clase de concepto es el concepto de mundo, es decir, qué es el mundo en lo que se refiere a su más íntima esencia? Con ello queda ya anticipado el problema de la «Crítica de la

22 *Loc. cit.*, pág. 406.
23 *Ibídem*.

razón pura» y, como veremos, Kant, por la vía de una crítica del concepto de mundo, se mueve en la dirección (esto es lo menos que puede decirse) de una comprensión más radical del fenómeno del mundo.

a) *El concepto de mundo en la «Crítica de la razón pura»*

En la filosofía del siglo XVII y del siglo XVIII, el concepto de mundo se trataba en la *cosmologia rationalis* y ésta era una de las disciplinas de la *metaphysica specialis*. Este concepto de mundo así enfocado se vuelve ya problemático en la *Dissertatio* de 1770, y ello tanto en lo que respecta al momento de la *universitas* como también, y junto con él, al momento de la *forma*. El mundo es entendido como «totum, quod non est pars» («todo, que no es parte»), y ello «qua terminus syntheseos»[24] («como término de la síntesis»); el concepto contrario a éste es el de *simplex*, en tanto que *terminus* del análisis.

¿Qué clase de determinación es ésta? ¿Qué clase de concepto es el concepto de mundo? Al desembocar en estas preguntas, el problema se ahonda o profundiza a la vez por vía de que en la «Crítica de la razón pura» es la Metafísica como tal la que se convierte en problema, y ello en el sentido de una nueva fundamentación. Para aclararnos sobre esto, tenemos que plantear cinco cuestiones:

(1) ¿Qué es Metafísica en general?

(2) ¿En qué dirección habremos de aclarar en qué consiste la Metafísica?

(3) ¿En qué medida la determinación de qué sea Metafísica es asunto de una crítica de la razón pura?

(4) ¿Cuál ha de ser el enfoque y las líneas generales de la fundamentación de la Metafísica?

(5) ¿Cuáles son las tesis principales y los principales pasos de esta fundamentación?

Es, desde luego, un atrevimiento tratar de desarrollar en unas pocas horas de clase una interpretación de la «Crítica de la razón pura». Habrá muchas cosas que necesariamente se queden sin tratar, con lo cual se dará pábulo a muchos malentendidos. Pero, por otra parte, es ineludible hacernos una idea clara y penetrar a fondo en este nuestro haber chocado (mediante el concepto de mundo) con el centro de la

[24] *Loc. cit.*, pág. 403.

obra, aun a riesgo de que se produzcan muchos huecos y de que hayan de quedarse sin determinar muchas cosas en la discusión de los detalles.

Nuestra intención primaria en el desarrollo de esta tarea es, por tanto, la de aclarar el concepto de mundo; pero junto con eso obtendremos también una visión preliminar de un problema de la tercera vía, y ello mirando a la vez retrospectivamente a la primera vía.

Ad (1). ¿Qué es Metafísica? El concepto general lo hemos fijado ya: el conocimiento del ente como tal en conjunto, el conocimiento del ente en general, es decir, en conceptos; lo cual significa a la vez: por conceptos y sólo por conceptos. Este carácter de la Metafísica se agudiza o cobra acuidad en la filosofía moderna desde Descartes porque este conocimiento racional y general o universal del ente en conjunto queda asimilado al conocimiento matemático, el cual es un conocimiento que procede con entera independencia de la experiencia y que, partiendo de algunos principios, desarrolla deductivamente el todo en que ese conocimiento consiste. El mayor esfuerzo que se hace en la dirección de obtener tal Metafísica racional lo realiza Leibniz, hasta el punto de que también las verdades de hecho, las *veritates facti*, Leibniz trata de deducirlas de verdades de razón, *veritates rationis*, y de fundarlas en éstas. Pero en Leibniz sólo nos encontramos con múltiples aportaciones sueltas, es decir, sólo nos encontramos con enfoques, con bosquejos, con indicaciones, con fragmentos. Leibniz no consiguió articular un proyecto global que abarcase el todo de la Metafísica. Esta tarea la emprendieron sus discípulos —Wolff, Baumgarten, Crusius—, los cuales trataron de articular los resultados de la filosofía de Leibniz en el marco de la filosofía de escuela o filosofía «escolástica» (en el sentido más arriba indicado). Kant señala la pugna de opiniones y la inseguridad de los resultados.

Ad (2). ¿En qué dirección ha de producirse la clarificación? La clarificación versa sobre la posibilidad del conocimiento del ente en general. El objetivo es la Metafísica propiamente dicha, «Metafísica y objetivos». La cuestión es: ¿de dónde puede recibir y tomar esta Metafísica la acreditación y confirmación de la que ha menester, cuando la experiencia, por un lado, sólo nos pone en cada caso a la vista un determinado ente particular y, por otro lado, los conceptos puros no están referidos sin más al ente? Por tanto, en la pregunta por la posibilidad de la Metafísica como conocimiento del ente como tal en su totalidad, de lo que se trata es de la pregunta por la esencia de ese determinado tipo de conocimiento del ente, de lo que se trata es de la posibilidad y de la esencia de la Metafísica, del problema de la posibilidad del co-

nocimiento del ente en general. Pero, ¿qué significa tal cosa? ¿Cuáles son sus ingredientes? ¿Hay tal cosa?

Sí, dice Kant. Tenemos el ejemplo del conocimiento científico de la naturaleza en la Física matemática, desde Galileo a Newton. La pregunta de Kant versa básicamente sobre el conocimiento del ente. Lo característico de este conocimiento del ente en el sentido de la Física matemática radica en que todos esos investigadores de la naturaleza, es decir, todos aquellos que pusieron en marcha ese conocimiento, parecen haber tenido una idea en común, haber compartido una idea. Todos ellos parecen haber pensado que la naturaleza sólo puede ser conocida, más exactamente: que a la naturaleza sólo puede interrogársela en un experimento, si antes el investigador ha proyectado una especie de plan de lo que esa naturaleza es. Al conocimiento del ente ha de antecederle, por tanto, un peculiar conocimiento antes de toda experiencia, en el que se decide qué es lo que pertenece a una naturaleza en general. Tal conocimiento, que, con anterioridad a la experiencia del ente, determina o define precisamente la estructura de ser de ese ente en general, lo llama Kant un conocimiento a priori, es decir, un conocimiento que es a priori, es decir, que es anterior en el sentido de que, en el orden de la fundamentación (es decir, en el sentido del tipo de fundamento que representa o que sienta), antecede a lo obtenido empíricamente. Este peculiar y curioso conocimiento, cuya fundamental importancia no se le escapa al investigador de la naturaleza, es un conocimiento a priori; en él se determina qué pertenece a la naturaleza en general (cuáles son los ingredientes de ello), es decir, qué es la naturaleza en general. Ese conocimiento determina la esencia de la naturaleza, su *quididad* o realidad, es decir, aquello en que la naturaleza consiste. Realidad no significa, para Kant, tal como nosotros empleamos hoy el término, existencia efectiva del ente, sino que Kant emplea el término realidad, *Realität, realitas,* en el sentido de la Escolástica, como aquello por lo que una *res,* una cosa, viene determinada en su contenido, en su quididad, en su contenido quiditativo, en su qué-es esa cosa. Realidad, realitas, es, por tanto, sinónimo de *essentia.* Todo el neokantismo ha pasado por alto este concepto y por eso se ha visto arrastrado en parte a planteamientos que tienen muy escaso sentido.

Dentro del conocimiento del ente este tipo de conocimiento representa, pues, un conocimiento antecedente, apriórico, de aquello que el correspondiente ente es, de aquello en que la cosa de que se trata consiste en general, representa un conocimiento apriórico de la quididad de la cosa, es decir, un conocimiento tal que me informa sobre lo que en general pertenece a una cosa. Un conocimiento que amplía

de esta forma el saber, Kant lo llama sintético. A un conocimiento del ente ha de precederle, por tanto, un conocimiento acerca de la estructura o constitución de ser de ese ente, un conocimiento que nos informa acerca de qué es lo que pertenece a ese ente en general, es decir, ha de precederle un conocimiento sintético, pero un conocimiento sintético que, en tanto que «precedente» (en tanto que va por delante) es a priori, es decir, un conocimiento sintético a priori.

El conocimiento sintético a priori es un posible conocimiento del ente, es decir, representa la posibilidad del conocimiento del ente. La pregunta por la posibilidad del conocimiento óntico se convierte, por tanto, en la pregunta por la posibilidad del conocimiento sintético a priori, es decir, del conocimiento ontológico. ¿Cómo es posible un conocimiento del ser? El problema de la posibilidad de la Metafísica se convierte en el problema de la posibilidad de la ontología, es decir, de la *metaphysica generalis.* Por tanto, en sus esfuerzos por fundamentar la Metafísica propiamente dicha, es decir, por fundamentar la *metaphysica specialis,* Kant se ve devuelto, por la lógica del problema mismo, al terreno de la *metaphysica generalis.* Y así, ésta se convierte en problema y, por cierto, por primera vez desde Aristóteles. El problema fundamental de la «Crítica de la razón pura» es la ontología como tal; de ninguna manera es la «Crítica de la razón pura» una teoría del conocimiento, ni mucho menos una teoría de la ciencia de la naturaleza, como el neokantismo pretende. Si la «Crítica de la razón pura» es una teoría del conocimiento, se trata de una teoría del conocimiento ontológico; pero incluso esta manera de ver las cosas es inadecuada, y conduce fuera del problema central.

Ad (3). ¿En qué medida la determinación de la esencia de la Metafísica, es decir, la determinación o definición de qué sea eso de Metafísica, es una crítica de la razón pura? La razón es lo supremo en el hombre, es la facultad de conocer a priori; pero hay que circunscribir y delimitar la esencia de ese conocimiento. Y en esa delimitación se produce un fijar límites contra los excesos y contra las vulneraciones del límite; de tales vulneraciones es un buen ejemplo la Metafísica tradicional. La Crítica es, por tanto, una delimitación de la esencia y junto con ello un fijar límites, un fijar restricciones, y, por consiguiente, la crítica tiene a la vez una orientación polémica y viene codeterminada por esa orientación. Es una crítica de la razón pura finita, humana. El «negocio o asunto de esta crítica» es «introducir un cambio de orientación en el procedimiento que la Metafísica ha seguido hasta aquí». Kant llama también a la «Crítica de la razón pura» un «Tratado del método», pero ello significa que la crítica «no sólo proyecta el esquema

general, sino también toda la estructura interna de ella (de la Metafísica)»[25]. Método no significa aquí técnica, sino la pregunta por la posible determinación completa de un objeto, el básico y fundamental preguntarse por ese objeto mismo.

Ad (4). ¿Cuál ha de ser el enfoque y bosquejo de la fundamentación de la Metafísica? Por lo que la Crítica se pregunta es por la posibilidad de conocimiento puro, por la posibilidad del conocimiento en general, por la intuición y por el concepto, y por la unidad de ambos, es decir, de la intuición pura y de los conceptos puros. Y esto es una pregunta transcendental.

Si examinamos el índice de la «Crítica de la razón pura», veremos que la división básica del libro es en una «doctrina o teoría de los elementos» *(Elementarlehre)* y en una «doctrina o teoría del método» *(Methodenlehre)*. La teoría de los elementos desarrolla los elementos, es decir, los momentos básicos. Vamos a limitarnos a esta parte. La teoría de los elementos que, naturalmente, es una teoría transcendental de los elementos (transcendental, y el término transcendental es aquí esencial) tiene dos partes. La primera parte es la Estética transcendental, la segunda parte es la Lógica transcendental. ¿Cómo se llega a esta distinción? Es algo que veremos todavía. La Lógica transcendental se articula a su vez en dos secciones, la primera de las cuales es la «Analítica transcendental»; la segunda sección es la «Dialéctica transcendental».

Si nos tomamos así el esquema de la «Crítica de la razón pura», no se ve sin más cómo y por qué esta obra habría de estar en conexión con el problema de la Metafísica tradicional. Pero si de antemano no nos tomamos la obra conforme a su disposición y estructura externa, sino que, a la inversa, consideramos esa disposición y estructura, tal como nos la encontramos, a partir del problema básico de la obra, entonces se nos volverá claro sin más cuál es el problema de la obra, es decir, de qué se trata en ella. Pues lo que Kant trata en la Estética transcendental (la cual remite en cierto modo todavía a los problemas tradicionales) y en la Analítica transcendental, ese todo, es decir, el todo de ello, no es otra cosa que la fundamentación de la *metaphysica generalis*, y lo que Kant trata en la Dialéctica transcendental no es sino la fundamentación y crítica de la *metaphysica specialis*. El que el corte pase precisamente por ahí, es algo que resulta particularmente curioso en relación con el planteamiento de Kant, de suerte que ello constituye un

[25] Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, ed. R. Schmidt, Leipzig, 1926, prefacio, B XXIII s.

momento de él (de ese planteamiento), y precisamente en este sentido este planteamiento habrá de ser sometido por nosotros a una crítica esencial. Ello tiene que ver con la influencia que la lógica tradicional ejerce sobre la obra de Kant. Esta división de la Metafísica tradicional se refleja en el diseño de la teoría transcendental de los elementos.

b) *Excurso: la fundamentación de la Metafísica en Kant*

Ad (5). ¿Cuáles son las tesis principales y los pasos de esa fundamentación? Vamos a distinguir entre las tesis principales y el desarrollo de su fundamentación.

α) Las tesis principales

Es característico de todas las investigaciones filosóficas el empezar con principios o proposiciones aparentemente sencillos y elementales, pero de modo que tras esos principios o proposiciones se esconde y vive todo un mundo de presupuestos; para los legos y también para los letrados en filosofía, parece como si esos principios o proposiciones consistiesen en presupuestos no demostrados. Lo que vamos a discutir ahora son las ideas que Kant pone de antemano a la base de la discusión del problema de la Metafísica, ideas que él no discute temáticamente en absoluto, pero que, sin embargo, a él se le ofrecen, por así decir, con una segura claridad interna. Es decir, lo que Kant no discute en detalle, y aquello que la filosofía no dice, es siempre lo esencial.

Esas tesis básicas podemos reducirlas a tres:

(1) Tesis sobre qué sea el conocimiento.

(2) El problema es la finitud del conocimiento del hombre.

(3) El objeto de tal conocimiento es lo cognoscible mismo en tanto que fenómeno, no en tanto que cosa en sí.

(1) Acerca de qué pertenezca al conocimiento nos informa ya la primera frase de la «Crítica de la razón pura»: «Cualquiera sea la forma y cualesquiera sean los medios en la que, o mediante los que, un conocimiento se refiere a los objetos, aquello mediante lo que un conocimiento se refiere inmediatamente a ellos y aquello a lo que, en tanto que medio, todo pensamiento aspira, es la intuición» (A 19, B 33). De esta afirmación podemos sacar dos cosas: primero, que la esencia del conocimiento radica en la intuición*.

* N. del T.: En la explicación falta el correspondiente «segundo».

Esta primera frase de la Crítica habla radicalmente contra la concepción del neokantismo. Se puede decir que el defecto esencial del neokantismo consiste en no haber leído esta primera frase de la «Crítica de la razón pura». En la Escuela de Marburgo se ha enfatizado y exagerado que la esencia del conocimiento es, según Kant, el pensamiento. Y lo que Kant dice expresamente es que la esencia del conocimiento no es el pensamiento sino la intuición, y que todo pensamiento, en tanto que medio, aspira a la intuición y tiene por meta la intuición. Y sobre esta primera frase está construida toda la «Crítica de la razón pura».

Intuición se dice en griego αἴσθησις (aisthesis). Estética significa doctrina o teoría de la αἴσθησις (aisthesis). El pensamiento es, conforme a esta tradición, objeto de la lógica. Si el conocimiento consiste en intuición y pensamiento, entonces la Estética es la teoría de la intuición y la Lógica la teoría del pensamiento. Por tanto, los neokantianos de Marburgo son consecuentes cuando, por vía de una reinterpretación, tratan de sacar y eliminar de la «Crítica de la razón pura» la Estética transcendental. Pero no sólo para el esquema de la obra, sino también para todo el problema de la obra, es decisivo el que el concepto general de conocimiento sea hecho depender de un intuir que se explica a sí mismo en el pensamiento o se analiza a sí mismo en el pensamiento, es decir, toda verdad del pensamiento está necesariamente referida a su justificación y acreditación en la intuición. Veremos que ésta es la cuestión central de la «Crítica de la razón pura», en donde se trata del problema del conocimiento ontológico.

(2) La segunda tesis se refiere a la finitud del conocimiento. Es esencial percatarse de que no se trata de cualquier razón (una indeterminación que todavía sigue dominando), sino de la razón humana, pues Kant dice con toda claridad en la frase siguiente: «Éste sólo tiene lugar en cuanto que el objeto nos viene dado. Pero esto, a su vez, por lo menos para nosotros los hombres, sólo es posible si el objeto afecta de cierta manera al animus, a la mens» *(ibíd.)*.

La observación «por lo menos para nosotros los hombres» la añade Kant en la segunda edición. Pero, ¿qué significa que en la «Crítica de la razón pura» el objeto sea el conocimiento finito o el conocimiento humano como tal?

Cuando Kant habla de conocimiento finito, de conocimiento humano, de lo que en el transfondo se trata es de contraponerlo al conocimiento infinito o conocimiento absoluto. Como tal se considera el conocimiento de Dios, viniendo Dios pensado en el sentido de la concepción cristiana de Dios, conforme a la que Dios es primariamente el creador. El conocimiento infinito, el conocimiento de Dios, el conocimiento absoluto, es conforme a la concepción tradicional, que Kant extrema aún más con la intención de aclararse sobre el conocimiento finito, ese conocimiento de Dios, digo, es un conocimiento intuitivo o una intuición pura, es decir, es «sólo» intuición. Ya en la Escolástica, en Santo Tomás de Aquino, por ejemplo, se tienen las cosas claras acerca de ello, aun cuando por una razón que quizá no resulte del todo convincente, a saber: por la razón de que Dios no puede pensar, pues todo pensamiento es un índice de finitud. Santo Tomás lo explica así: en el pensamiento se juzga, es decir, se atribuye un predicado a un sujeto. Y el poner estas determinaciones, es decir, la que representa el sujeto y la que representa el predicado, supone ir dando unos determinados pasos, es decir, el pensamiento, en tanto que predicación, es necesariamente sucesivo, necesita tiempo. Pero Dios no está en el tiempo. El no poder pensar no es, por tanto, ninguna falta. El conocimiento de Dios es pura intuición, es decir, él conoce el ente en conjunto en un instante (totum simul), todo a la vez, y, por cierto, lo que es, lo que fue y lo que será. Esta intuición absoluta es a la vez la intuición en la que el ente, tanto el fácticamente real (es decir, el que de hecho es real) como también el posible, es conocido de antemano en su esencia. Dios conoce todo ente en su esencia porque es el creador, porque Él mismo es el hacedor del ente. Su intuición es una intuición que por el hecho de producirse, otorga en cierto modo el ser a aquello que es intuido. A la esencia de Dios pertenece, pues, una intuición que es por la que las cosas empiezan deviniendo cosas, es decir, que es por la que las cosas devienen, son creadas, se vuelven cosas; las cosas no se vuelven (o devienen) cosas para Dios, para Dios las cosas son siempre; el volverse las cosas cosas, el devenir las cosas, es algo que sucede en el tiempo. Esta intuición, es decir, la intuición de Dios, que se convierte para lo intuible en origen de su ser, la llama Kant *intuitus originarius*, es decir, la intuición que, en tanto que intuición, hace que lo intuible se origine, es decir, se convierte en origen de lo intuible. Tal conocimiento, en tanto que intuir absoluto, es absolutamente independiente de aquello que intuye, pues éste se origina en ese mismo intuir, surge de él, brota de él.

Frente a esta intuición absoluta que define a Dios, la intuición de todo ser finito es un *intuitus derivativus*, es decir, es una intuición que, en tanto que intuición, depende de algo; en tanto que intuición finita, es decir, en tanto que intuición que de por sí no tiene necesariamente que 'existir', esto es, que como intuición no es ya siempre, depende de que precisamente ese ente esté ya de por sí ahí-delante, de suerte que a la intuición finita le ha de venir dado lo intuible porque no es ella

quien lo hace o crea. Por eso, la segunda frase dice: «Éste sólo se produce en cuanto que el objeto nos viene dado.» En consecuencia, un ente que es finito, que posee intuición finita, viene determinado por su propia esencia de suerte que puede serle o venirle dado algo, es decir, que es receptivo para algo. Tiene que tener *receptivitas*, receptividad. Esta receptividad para algo, en tanto que receptividad, es lo que Kant llama también sensibilidad. Kant fue el primero en definir o determinar el concepto de sensibilidad a partir de esta oposición entre el conocimiento absoluto y el conocimiento finito. Una intuición sensible es algo que, por su propia esencia, se caracteriza por su receptividad. Aquello que en ella ha de darse tiene, en cierto modo, que anunciarse por sí mismo, tiene que hacer saber de sí, o, como Kant dice, el ente tiene que afectar a ese sujeto receptivo. De la esencia de la receptividad, es decir, de lo que la propia receptividad es, se sigue que la receptividad viene determinada mediante afección. El ser receptivo tiene, por tanto, que estar estructurado de suerte que sea afectable. Los órganos y estructuras de la afección es lo que llamamos los sentidos. El hombre, según decimos hoy, tiene cinco sentidos. El que el hombre tenga precisamente ojos y oídos es absolutamente accidental. Absolutamente necesario para el ser finito es el tener receptividad y órganos posibles. Por tanto, el concepto de sensibilidad no debe definirse a partir de los órganos de los sentidos. Tenemos órganos de los sentidos solamente porque somos seres finitos, y no al revés. Es algo que Kant vio por primera vez con toda claridad. Y no puede decirse que hasta hoy nos hayamos percatado todavía del pleno alcance de ello. La intuición finita viene, por tanto, necesariamente determinada como sensibilidad, siendo el tipo de afección una cuestión secundaria.

Pero sabemos que Kant dice: el conocimiento viene definido o determinado por la intuición y por el pensamiento. El conocimiento finito no es solamente intuición como sensibilidad, sino que también depende del pensamiento. El pensamiento mismo es algo finito y, por cierto, por una razón esencialmente más profunda que aquella que aduce Tomás de Aquino, por una razón más profunda que la de que el pensamiento se caracteriza por la sucesión, que la de que el pensamiento y también la intuición son sucesivos. Antes la finitud interna del pensamiento consiste en lo siguiente: todo pensamiento consiste en el enjuiciamiento o determinación de algo como algo. Al determinar algo en el pensamiento, aquello que determino, es decir, el objeto, no lo determino quedándome simplemente mirándolo como tal, sino que tengo que determinarlo respecto a algo, es decir, atendiendo a algo, es decir, en algún respecto. Cuando digo que esta cosa es roja,

este carácter que consiste en el ser roja la cosa, lo saco de la cosa que me viene dada en la intuición, es decir, que me está dada en el modo de verla ahí. Pero sólo entiendo este conocimiento, es decir, sólo entiendo ello como conocimiento, es decir, sólo entiendo tal afirmación como expresando un conocimiento, cuando sé qué es el color, aun cuando no tenga un concepto explícito de ello; es decir, cuando explico la frase, esto es, cuando explico lo que digo atendiendo a lo que veo, es respecto al color como entiendo el algo (la cosa) como algo, es decir, como roja, es decir, es como entiendo que la cosa (en el respecto del color) es roja. Toda determinación mediante el pensamiento (predicación) en cuanto que esta determinación tiene que ser una determinación de algo como algo tiene necesariamente que atender a un respecto, en el cual el objeto que se tiene delante sea determinable. El pensamiento no es intuición, sino que tiene que dar un rodeo a través del respecto desde el que ese pensamiento (en tanto que determinación) viene determinado. El pensamiento, en tanto que predicación, no es, según Kant, inmediato, sino mediato. Por su propia esencia tiene que dar un rodeo. Tenemos así una doble finitud en el conocimiento, no solamente finitud de la intuición y finitud del pensamiento como tal, sino, junto con ello, un depender mutuamente el uno del otro.

(3) Tercera tesis: ¿Qué es lo cognoscible mismo en tanto que cognoscible por el conocimiento finito, y qué es lo cognoscible por el conocimiento finito a diferencia de lo cognoscible por el conocimiento divino? Por un lado, tenemos el conocimiento finito; por otro, el conocimiento absoluto. El objeto del conocimiento finito es lo que Kant llama fenómeno [en alemán *Erscheinung*]. El objeto del conocimiento absoluto lo llama Kant cosa en sí [en alemán *Ding an sich*]. Esta relación se expresa en que la cosa en sí no es relativa al ser finito, sino que la cosa en sí es relativa al Absoluto. El objeto [en alemán *Gegenstand*] del conocimiento finito es fenómeno, *Erscheinung*. Y en torno a este concepto se ha creado una tremenda confusión, sobre todo después que la Psicología se apoderara del asunto.

Kant llama fenómeno al objeto del conocimiento finito porque el ente sólo es accesible al conocimiento finito por vía de mostrarse. Que el objeto del conocimiento finito es fenómeno significa que ese objeto es lo que se muestra, lo que aparece, es decir, que es algo que necesariamente tiene que mostrarse (es decir, que para ser objeto del conocimiento finito no tiene más remedio que mostrarse). Ello implica que el ser finito sólo puede conocer el ente en la medida que ese ente pueda mostrarse y tal como ese ente pueda mostrarse a este determinado

ser que es el hombre. Ahora bien, para la comprensión del problema en conjunto es importante la relación entre el fenómeno y la cosa en sí, y es aquí donde empieza la confusión. La cosa en sí y el fenómeno sólo pueden y deben entenderse por referencia al conocimiento finito y al conocimiento absoluto. Si se olvida esto, si se prescinde de esto, si se borra esto, entonces no hay manera de entender nada. La prueba de ello está en qué funciones se atribuyen a ambos, es decir, basta informarse sobre ello para percatarse de por qué no puede entenderse nada. Se habla habitualmente de fenómenos en el sentido de fenómenos celestes, de apariciones o fantasmas, de cometas*. Y tras los fenómenos estaría propiamente la cosa en sí. Que no podamos pasar por detrás de ello**, es algo que por supuesto Kant negó. En realidad este tipo de distinción no esté tan clara***. Pero la idea decisiva que aquí nos importa y que aquí vamos a tener presente es la siguiente: el fenómeno es el ente mismo que se muestra, el ente mismo en su mostrarse; no es algo que emerja quedando el ente por detrás de ello, sino que es el ente mismo. Kant dice: esta tiza es un fenómeno, algo que por sí mismo está-ahí-delante. A Kant no se le pasó jamás por la cabeza que la tiza no fuera real, sino que sólo fuese una imaginación o fantasía del sujeto. Esta tiza es algo que está-ahí-delante, que se muestra, es algo que aparece, es un fenómeno. La cosa en sí no es algo que esté detrás de la tiza, sino que la cosa en sí es esta misma tiza que estamos viendo aquí delante, que aquí está, sólo que pensada como objeto de un conocimiento Absoluto. La diferencia entre fenómeno y cosa en sí se refiere a la diferencia entre el convertirse el correspondiente ente en objeto para Dios *[sic]* y el convertirse el correspondiente ente en objeto para un ser finito. No hay dos capas de ente, sino que el mismo ente es fenómeno en tanto que objeto para el conocimiento finito, y es la cosa en sí en tanto que objeto del conocimiento Absoluto.

β) El desarrollo

Ahora vamos a examinar el desarrollo de esta fundamentación, articulándolo en cuatro pasos o niveles o etapas. Se trata de la esencia del conocimiento puro.

En la primer etapa o paso Kant tiene que tratar de los elementos del conocimiento puro.

* N. del T.: El texto parece incompleto.

** N. del T.: Entiendo: tras los fenómenos en este sentido.

*** N. del T.: Texto a su vez oscuro en el original.

En el segundo paso Kant se pregunta por la conexión interna o por la interna unidad de estos elementos de un conocimiento puro. Se trata de la pregunta por la esencia de ese conocimiento mismo.

En el tercer paso Kant se pregunta por el fundamento de esa esencia o por la interna posibilidad de un conocimiento ontológico.

En un cuarto paso Kant desarrolla la sistemática misma de este conocimiento ontológico o, como él dice, los principios transcendentales, es decir, los principios ontológicos.

Hasta este cuarto punto, paso o etapa es hasta donde llega, pues, la fundamentación de la «Crítica de la razón pura», es decir, es hasta donde llega la fundamentación que, si miramos las cosas desde la perspectiva de la tradición, representa una fundamentación de la *metaphysica generalis*. Pero a ello sigue, naturalmente, después una fundamentación crítica de la *metaphysica specialis,* la cual fundamentación crítica ya no tiene que ver con la verdad transcendental, sino con la apariencia transcendental, es decir, con la no-verdad que necesariamente viene ligada a esa verdad transcendental.

Pasamos al *primer* nivel o etapa: se trata de los elementos del conocimiento puro. Ya por estos primeros pasos del problema ven ustedes por qué hemos empezado con una caracterización general del conocimiento. Pues cuando en las tres tesis discutidas anteriormente hablábamos de conocimiento, todavía no decíamos si se trataba de un conocimiento experimental o de un conocimiento exento de experiencia. Pero ahora ello se aclara: vamos a abordar la cuestión del conocimiento puro, es decir, de un conocimiento exento de experiencia; o más exactamente: vamos a abordar la cuestión de los elementos de tal conocimiento puro. Por la tesis básica sabemos que a un conocimiento pertenecen intuición y pensamiento. Decíamos que la intuición tiene el carácter de receptividad, la intuición es siempre un dejarse dar algo. De ahí que a veces Kant, en lugar de decir intuición, diga también receptividad, en cuanto que se trata de una intuición finita. El pensamiento, en cambio, no es un dejarse dar aquello que se muestra, sino que es un determinar lo que se da, un determinar que procede del sujeto agente, y ello de forma espontánea y libre. Por eso, el pensamiento, en tanto que acción libre, es calificado por Kant de espontaneidad. Estos dos elementos del conocimiento los llama Kant también los dos troncos del conocimiento, los cuales nacen y crecen de una raíz común que a nosotros nos resulta desconocida.

Kant se refiere, sobre todo al final de la introducción a la «Crítica de la razón pura», a la desconocida raíz de ambos. Designa a esas dos facultades como dos fuentes básicas de nuestro ánimo, de nuestro *Ge-*

müt, significando aquí «Gemüt» *mens sive animus* en el sentido de Descartes, de Leibniz y de San Agustín. Pues bien, el problema no es un conocimiento cualquiera sino el conocimiento ontológico, es decir, el conocimiento a priori, el conocimiento puro. Lo cual quiere decir, por tanto: el problema es la intuición pura y el pensamiento puro, o más exactamente, conforme a la primera frase de la «Crítica de la razón pura», el problema es que el conocimiento es un intuir que se determina mediante el pensamiento. El determinar en que el pensamiento consiste está al servicio de la intuición. El conocimiento es siempre, en este sentido, intuición pensante.

En el *segundo* paso o etapa Kant se pregunta por la unidad o por la esencia de un conocimiento puro y, por tanto, también por la posibilidad de una intuición pura. Intuición, en griego αἴσθησις (aisthesis), es el objeto de la Estética. Se trata de una posible intuición a priori, es decir, de la posibilidad de una intuición a priori, es decir, de una investigación transcendental sobre la intuición. Por tanto, el objeto de la Estética transcendental es sacar a la luz algo así como una intuición pura. Correspondientemente, el objeto de la Analítica transcendental es poner de manifiesto y analizar algo así como el pensamiento puro.

La comprensión de la esencia de una intuición pura es uno de los descubrimientos más fundamentales que Kant puede atribuirse. Intuición significa dejarse dar algo, de suerte que aquello que se da resulta intuible (resulta visible) en sí mismo; intuición de lo recibido = recepción. La recepción está referida a (o depende de) una afección, es decir, depende de que aquello que he de intuir se anuncie de por sí en mí mismo, es decir, haga de por sí acto de presencia, se presente en persona. Pero aquí se trata del problema de una intuición pura, es decir, de una intuición a priori o, como dice Kant, de una intuición sin experiencia o anterior a la experiencia. Una intuición sin receptividad es, pues, aquí el problema, que Kant, ciertamente, no sacó a la luz en todo su rigor y acuidad. Una intuición que como tal es receptiva por tratarse, ciertamente, de una intuición humana, pero que es a priori, es decir, brota del sujeto mismo, de su espontaneidad y que, por tanto, no depende de que lo intuible haga de por sí acto de presencia. La idea de una intuición pura tiene un doble carácter. Contiene la noción de una facultad en la que el hombre, en cierto modo, es productivo, en cuanto que no depende de algo que haya de empezar dándose a sí mismo, sino de algo que él mismo (es decir, el hombre) de antemano se da, precisamente para intuirlo. Se da, pues, una analogía con la intuición creadora que representa el *intuitus originarius,* el intuir de Dios.

Pero, ¿de qué intuición pura se trata? Las dos intuiciones puras que pertenecen al ser finito son el espacio y el tiempo. Esto empieza resultando sorprendente en cuanto que no se ve en qué medida el espacio, ni mucho menos el tiempo, pueden ser una intuición. Voy a desarrollar brevemente una caracterización de la intuición pura basándome en el caso del tiempo porque, según Kant, el tiempo representa una intuición más comprehensiva que el espacio; en mi interpretación iré más allá de Kant.

El tiempo mismo desempeña un papel central en la «Crítica de la razón pura». El tiempo es, para Kant, el puro sucederse, la sucesión pura como tal, que en su ahora, antes y después, en su flujo peculiar, no es algo que podamos encontrar como una cosa más entre las cosas. Pero se trata de algo por lo que viene determinado todo lo que podemos experimentar en las cosas, es decir, todo aquello de lo que podemos tener experiencia en las cosas; todo lo intuible, todo lo que se da en la receptividad, viene determinado como dado, o como dándose o como habiendo de darse antes, ahora o después. Es decir, todo aquello de que podemos hacer experiencia viene dado en una determinada modalidad o determinación temporal. El tiempo, la sucesión pura, es una forma del venir dado algo, del sernos dado algo, es decir, de dadoidad, es decir, de *Gegebenheit,* a la que, de antemano, nos estamos refiriendo ya siempre (que de antemano estamos mirando ya siempre) que hacemos experiencia de objetos, de cosas, aun sin tener una conciencia expresa de ello, es decir, sin que convirtamos esa pura sucesión en objeto de nuestra consideración. Es decir, nos estamos orientando de antemano, o estamos orientados de antemano, a ese *prius et posterius,* pero sin convertir ello propiamente en objeto, de forma in-objetiva en este sentido. Intuimos el tiempo antes de toda experiencia y no sobre la base de la experiencia, es decir, lo intuimos a priori, esto es, el tiempo mismo sólo es y sólo se da como tal pura sucesividad del antes, del ahora y del después en (y para) esa intuición. Por tanto, el tiempo es una intuición pura en un doble sentido: es algo intuido a priori, pero, a la vez, es algo que en cierto modo sólo es lo que es en esa intuición. Tenemos así el tiempo como una intuición pura que en cierto modo abraza y envuelve a la intuición pura que es el espacio.

Y una consideración correspondiente es la que se refiere al pensamiento puro. Pensar significa para Kant (en completo acuerdo con la tradición) tanto como juzgar. Yo pienso = yo juzgo. Yo juzgo significa: enlazo un sujeto con un predicado. Yo pienso es, por consiguiente, tanto como yo enlazo; la acción de pensar tiene el carácter de síntesis. Ahora bien, en este caso se trata para Kant del pensamiento puro, es

decir, de un pensamiento que, antes de toda experiencia y pese a ser anterior a toda experiencia, piensa algo, que no es simplemente forma de pensamiento, sino que como pensamiento, o en tanto que pensamiento, a aquello que en el pensamiento resulta determinable, es decir, a la intuición, le atribuye de por sí una determinación.

La pregunta es, por tanto: en esta acción del hombre que llamamos pensamiento, que llamamos pensar, es decir, en la posibilidad de juzgar o en la posibilidad misma de juzgar, ¿se encierra a la vez una fuente de conocimiento con un determinado contenido? Cuando digo que a = b, en este enlace formal de dos elementos se encierra ya, según Kant, un conocimiento enteramente determinado en cuanto que ese enlace de algo con algo está referido a una unidad, por referencia a la cual, o con respecto a la cual, ese enlace se produce. Pues bien, en la tabla tradicional de los juicios Kant encuentra formas de tal referirse de antemano a una unidad, es decir, de tal *respicere* de antemano una unidad, de tal tener de antemano la vista puesta en una unidad. En cada una de estas formas de juicio tiene que haber de antemano (o cada una de estas formas de juicio tiene que representar de antemano) un correspondiente referirse a una unidad, es decir, un correspondiente *respicere* una unidad. Cuando decimos en un juicio 'a = b', estamos teniendo en cuenta de antemano una unidad, es decir, nos estamos refiriendo de antemano a (o en lo que decimos se acusa) una cosa de por sí subsistente, una substancia*. El concepto de tal unidad es lo que Kant llama categoría. El pensamiento puro tiene su representación en las categorías, o dicho más exactamente: yo pienso una categoría, es decir, me muevo en una determinada forma de enlace al efectuar la cual me estoy refiriendo necesariamente a una unidad, es decir, necesariamente estoy teniendo de antemano a la vista (o estoy de antemano atendiendo a) una unidad, que me suministra el hilo conductor para la forma de enlace de que se trate. Kant formula esto posteriormente en un pasaje escondido de la «Crítica de la razón pura», en el que no se trata de ese tema: «La Analítica transcendental nos suministró un ejemplo de cómo la pura forma lógica de nuestro conocimiento puede contener a priori el origen de conceptos puros, los cuales representan objetos antes de toda experiencia o, más bien, indican la (señalan el tipo que fuere de) unidad sintética que es la única que puede hacer posible un conocimiento empírico de objetos» (A 321, B 377). Pues para conocer objetos empíricos, no solamente tengo que intuirlos empíricamente, sino que también tengo que pensarlos como cosas con propiedades.

* N. del T.: El párrafo resulta oscuro en relación con el ejemplo puesto; en lugar de 'a = b' quizá deba leerse 'a es b'.

Ahora bien, el problema fundamental de la «Crítica de la razón pura» es entonces la unidad de una intuición pura con un pensamiento puro, es decir, de una posible unión apriórica de tiempo y categoría. Kant discute en este segundo paso o en esta segunda etapa la esencia de tal posibilidad interna [de una unión a priori] de intuición pura y categoría.

Tiene que ser posible la síntesis a priori y la unidad de una receptividad pura con una espontaneidad pura. Intuición pura y pensamiento puro tienen que unirse. Cada uno de ellos tiene que tener con el otro un íntimo parentesco. La intuición pura en tanto que receptividad tiene que tener en cierta manera el carácter de pensamiento, tiene que ser espontánea. A la inversa, si el pensamiento puro ha de unirse con la categoría, entonces el pensamiento puro tiene no sólo que ser espontáneo, sino además tener un íntimo parentesco con la intuición, es decir, ser receptivo. Si, pues, ambas facultades tienen que guardar entre sí parentesco y tiene que ser posible la unión, entonces tiene que haber algo intermedio que tenga el carácter de una receptividad espontánea y a la vez de una espontaneidad receptiva. Y esto es, según Kant, la imaginación transcendental. La imaginación transcendental es esa curiosa facultad que consiste en una receptividad espontánea y en una espontaneidad receptiva; y la esencia del conocimiento ontológico radica en la imaginación transcendental.

Hasta qué punto la interpretación que estoy haciendo se aparta de las que se han venido haciendo hasta ahora, pueden inferirlo ustedes del hecho de que, por vía de reinterpretación, el neokantismo trataba consecuentemente de eliminar esta facultad, no viendo en ella sino un resto de Psicología. En la Escuela de Marburgo el problema quedó reducido a términos tales que todo podía desarrollarse a partir del pensamiento puro; Windelband y Rickert buscaron la unidad de ambos, es decir, de intuición y pensamiento, prescindiendo de la imaginación. Pero nosotros vamos a mostrar que, efectivamente, la imaginación transcendental tiene ese carácter, es decir, el carácter de una receptividad espontánea y de una espontaneidad receptiva y que, por ende, tanto el tiempo como la categoría se remontan a la imaginación transcendental. Aquello por lo que nos preguntábamos al principio, es decir, aquella raíz desconocida de la que Kant habla, es la imaginación transcendental misma. Pero es característico que Kant sintiese una especie de terror metafísico ante la imaginación transcendental y tratara de borrarla y aun erradicarla de su obra.

Lo que está claro es que con el título de imaginación transcendental, Kant, en el centro de su obra, choca con un fenómeno que (de eso

se percató él mismo) estaba enteramente en contradicción con aquello que, según la tradición y según las propias convicciones de Kant, había que considerar como fenómeno básico de la exsistencia humana. En cuanto se introduce la imaginación como facultad central se viene abajo toda la idea que hasta ahora se había tenido de la filosofía. Por eso, Kant trató de eludirla. Para nosotros es importante ver qué aspecto tiene esa imaginación transcendental.

Según la Antropología tradicional, la imaginación es una facultad que, dentro de la clasificación general, pertenece a la sensibilidad y que como facultad está subordinada a la sensibilidad. Sin embargo, bajo la presión del problema central de la «Crítica de la razón pura» la imaginación obtiene una función que, según el punto de vista sistemático que de ella se hace Kant, no tendría que convenirle. Pues Kant se atiene a la Psicología tradicional. Toma literalmente la definición de la imaginación, que se encuentra en Wolff y que se remonta al concepto aristotélico de fantasía (Kant, «Antropología», § 28): «La imaginación *(facultas imaginandi)*, en tanto que facultad de intuir aun sin la presencia del objeto, es, o bien productiva, es decir, la facultad de una presentación original de este último *(exhibitio originaria)*, que, por tanto, se adelanta a la experiencia...»[26]. La imaginación es una facultad o capacidad de intuir, es decir, una facultad o capacidad que es capaz de darse algo, de suerte que lo que la imaginación nos ofrece es la vista *(conspectus, aspectus, species*, en alemán *Anblick)* de algo (la vista que algo ofrece), sin que eso cuya vista o aspecto la imaginación nos ofrece tenga ya que estar presente. Ésta es la definición general de imaginación que, por cierto, es una definición bien aceptable.

En virtud de esta facultad el hombre se vuelve en cierto modo como Dios, es decir, en esta facultad tiene el hombre la posibilidad de darse a sí mismo algo intuible, es decir, tiene el hombre la posibilidad de darse él solo algo intuible, dicho de otro modo: tiene el hombre la posibilidad de darse él mismo de por sí algo intuible, aunque sin que aquello cuya vista o aspecto o species se da en la imaginación, sea ya de por sí un objeto 'existente', a diferencia de lo que sucede en Dios, en quien las cosas no sólo están como intuibles sino que (mediante ese su estar como intuibles) también se vuelven reales en ese su ser cosas. Ésta es la diferencia esencial entre la *exhibitio originaria* y el *intuitus originarius*. Por tanto, tenemos que entender nuestra buena expresión alemana «Einbildung»*, conforme al doble significado de la expresión *bilden*, a saber, el de «formar», «dar forma», y el de hacerse una idea, es decir, representarse de antemano el aspecto que algo pueda ofrecer: *bilden* significa en primer lugar producir, formar, dar forma; y, en segundo lugar, el podernos hacer una imagen, una idea de algo; pero *Bild*, imagen, idea, no tiene aquí el sentido de una copia, de una reproducción, o sea, no tiene aquí el sentido de *Abbild*. Imaginarse significa aquí hacerse una idea y hacerse una imagen, anticipar el aspecto que un determinado asunto pueda llegar a ofrecer, pero de suerte que ese aspecto, esa *species*, esa imagen viene formada por nosotros mismos. Ese imaginarse es, por tanto, una cierta forma de dar configuración, imagen, aspecto a una síntesis. De ahí que Kant en terminología latina llame también a la imaginación transcendental *synthesis speciosa*. *Species* significa en latín *Bild*, imagen, es decir, ese configurar mediante el que nos hacemos una imagen, sin que aquello cuyo aspecto se nos ofrece en ese figurármoslo, esté presente. A esta *synthesis speciosa* Kant la llama en alemán *figürliche Synthesis*, es decir, síntesis figurativa. Ésta es la caracterización general que Kant pone a la base de cuanto tiene que decir sobre la esencia de la relación entre pensamiento puro e intuición pura.

Con ello llegamos al *tercer* paso o etapa: la base o fundamento de la posibilidad interna del conocimiento. En relación con este problema sólo puede tratarse de la pregunta: ¿cómo puede estar referido el pensamiento puro, es decir, los conceptos puros del entendimiento, a la intuición pura? Referirse a la intuición, es decir, operar o funcionar como determinación de una intuición pura, no significa otra cosa que exponerse, representarse, darse representación en una intuición pura. El problema de una posible relación de las categorías con la intuición pura llamada tiempo es el problema de la posible exponibilidad o representabilidad apriórica de las categorías en el tiempo. ¿Cómo pueden los conceptos puros del entendimiento, es decir, las categorías, ser intuidos a priori en el tiempo, o como puede el tiempo convertirse en la imagen pura o en el aspecto puro, o en la *species* pura de las categorías? Ésta es la fórmula o la formulación a la que se reduce el problema del conocimiento sintético a priori. Este problema lo resuelve Kant en el capítulo del esquematismo transcendental, en una sección que sólo tiene diez páginas. El procedimiento de nuestro *animus*, es decir, de nuestra *mens*, de nuestro *Gemüt*, en el que se produce algo así como una exposición, representación, *exhibitio* intuitiva de las categorías en

[26] Kant, WW (Cassirer), t. VIII, Berlín, 1923. *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, ed. Otto Schöndörffer, § 28, pág. 54.

* N. del T.: Equivalente a la castellana «imaginarse» cuando decimos «me imagino que... ».

el tiempo, es el esquematismo. Esquema, *Schema* = *Bild* = vista = imagen = *species* = aspecto. El esquematismo es la facultad de dar a los conceptos puros una imagen, representación, *Bild, species,* es decir, es la facultad de darles adspectus, «vista», es la capacidad de ponerlos en una imagen pura, de presentarlos o exhibirlos en una imagen pura. Con otras palabras: la base más íntima de la posibilidad del conocimiento sintético a priori es la imaginación transcendental en tanto que esquematismo.

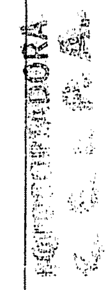
Kant llama al tiempo una intuición pura. En tanto que intuición es receptividad, esa intuición da, deja recibir. Es una intuición pura, es decir, una receptividad a priori o una receptividad espontánea, es decir, es un libre darse, es un libre darse ella a sí misma; se da libremente a sí misma (dejándose suelta, dejando suelto) el tiempo como pura sucesión. Cuando se analiza o se aclara fenomenológicamente este concepto, resulta sin más que el darse del «ahora», del «hace un instante» y del «enseguida», sólo es posible si esta intuición pura es un libre configurar conforme a las tres dimensiones básicas del tiempo, en que ella consiste. Y en esta libre configuración sólo puede tratarse de (ello sólo puede ser cosa de) la imaginación transcendental.

Una interpretación que penetrase más profundamente, es decir, que profundizase aún más, tendría que mostrar que lo que Kant desarrolla en la «Estética transcendental» como intuición pura no es en el fondo sino la imaginación transcendental. A la inversa, el pensamiento puro empieza siendo caracterizado como espontaneidad, pero como una espontaneidad que, por tratarse de un unir, de un enlazar, tiene que dejarse dar, tiene que prestar atención a (tiene que *respicere,* tiene que tener de antemano a la vista) la idea de unidad, por la que tiene que dirigirse. El pensamiento, en tanto que espontaneidad, contiene, por tanto, necesariamente el carácter de receptividad en el sentido de una receptividad a priori. Ahora bien, la conexión entre pensamiento puro e imaginación es lo más obscuro de Kant. Bien poco es lo que se dice sobre ella en la primera edición de la Crítica. Todo queda en barbecho, sin analizar, sin elaborar, y ni siquiera se plantea como problema propiamente dicho la cuestión: ¿cómo cabe mostrar que intuición pura y pensamiento puro tienen sus raíces en la imaginación? De ello resulta la consecuencia que saca Jacobi. El tiempo y el pensamiento se hacen derivar de la imaginación transcendental, por consiguiente el tiempo es algo imaginado. Pero la cuestión es aquí qué sea esa imaginación misma, es decir, si esa imaginación es a su vez algo imaginado o no es más bien a lo que debemos llamar la proto-realidad del hombre mismo.

Esta interpretación de Kant sólo recibe su sentido y su derecho cuando se logra mostrar que aquello con lo que Kant se topa aquí es

el tiempo mismo y, ciertamente, en un sentido en el que ya no podía resultar accesible a Kant. Este funcionar u operar de la imaginación transcendental es, pues, aquello a través de lo cual a las categorías se les busca o se les da una pura intuición, es decir, un puro intuirlas. En cuanto que la intuición pura que el tiempo representa es la determinación que de antemano define, caracteriza o determina a todo objeto de la experiencia, resulta que, junto con la posible referibilidad de los conceptos puros del entendimiento al tiempo, viene también garantizada la referibilidad misma de las categorías a los objetos.

Y de ello se sigue la cuestión propiamente dicha de la deducción transcendental: ¿cómo pueden los conceptos aprióricos del entendimiento tener realidad objetiva, es decir, cómo pueden pertenecer a priori al contenido quiditativo de un objeto? Este esquematismo tiene o tendría que ser desarrollado por Kant hasta el punto de poderse mostrar cómo para cada categoría el tiempo constituye en determinado aspecto el esquema, es decir, la posible representabilidad o exponibilidad de la categoría. En el capítulo del esquematismo A 141, B 181 s., dice Kant: «Este esquematismo de nuestro entendimiento, en lo que se respecta a los fenómenos y a su simple forma, es un arte escondido en las profundidades del alma humana, cuyos verdaderos asideros difícilmente podremos arrancar alguna vez a la naturaleza para dejarlos a la vista sin ninguna clase de ocultamientos.»



Así puede hablarse, si, como hace Kant, de antemano la base de todo el planteamiento se la desplaza hacia la Psicología, cosa que en la «Crítica de la razón pura» no es objeto de más discusión. Pero si el problema de una fundamentación de la Metafísica se considera en términos esencialmente más radicales, entonces la cuestión que se plantea es la de si la imaginación transcendental puede ser simplemente calificada de arte oculto del alma o si no es más bien la imaginación transcendental aquello a lo que hemos de recurrir para obtener un concepto de alma. Aquí no puedo entrar en los detalles de este problema.

Cuarto paso o etapa. A esta discusión básica de la posibilidad del conocimiento sintético a priori y de su fundamento le hace seguir Kant una exposición sistemática de esos conocimientos sintéticos a priori, es decir, de los principios sintéticos del entendimiento. Esos principios los organiza Kant en cuatro clases utilizando como hilo conductor la tabla de las categorías:

(1) Axiomas de la intuición.
(2) Anticipaciones de la percepción.
(3) Analogías de la experiencia.
(4) Postulados del pensamiento empírico en general.

Lo más importante para nosotros en esta distribución de los principios en cuatro clases es la división de esos principios en principios matemáticos y principios dinámicos. Los principios matemáticos se refieren a la intuición, los dinámicos a la existencia, en el sentido tradicional de *existentia*. Kant señala expresamente: «Pero hay que notar aquí que lo que tengo a la vista no son ni los principios de la Matemática en un caso, ni los principios de la dinámica general (Física) en el otro, sino sólo los principios del entendimiento puro en su relación con el sentido interno (sin diferencia de las representaciones dadas en él), relación mediante la cual la totalidad de aquéllos obtienen su posibilidad. Los denomino, pues, así, más en consideración de su aplicación que en consideración de su contenido» (A 162, B 201 s.). Con ello quiere decir Kant lo siguiente: la tabla de los principios comprende los conocimientos ontológicos, es decir, los conocimientos que en general determinan lo que pertenece a la esencia ontológica de la naturaleza, es decir, a lo que la naturaleza ontológicamente es. Ahora bien, sabemos que un ente, por ejemplo la naturaleza, viene definida o determinada, por un lado, por su esencia, por su *quidditas*, por su «ser-qué», por su *essentia* y, por otro, por la determinada forma de ser de ese contenido, por su «ser-cómo», por su *existentia*, es decir, por su existencia en el sentido que Kant emplea este término, es decir, en el sentido tradicional de existir algo, de estar algo ahí-delante, de figurar algo entre lo que hay. De forma correspondiente a este doble aspecto que representan la *essentia* y la *existentia*, también el sistema de los principios ontológicos ha de articularse en principios matemáticos y principios dinámicos.

Estas dos expresiones «matemático» y «dinámico» vienen a significar aquí ontológicamente lo mismo que las expresiones *essentialis* y *existentialis* en el sentido de Leibniz. Menciono esta división porque mediante ella se ve nuevamente en qué medida la tabla de los principios no representa otra cosa que el todo de los conocimientos ontológicos de [sobre] la naturaleza o la posibilidad de una naturaleza en general. Pero como la naturaleza es pensada por Kant en correlación con el conocimiento que él llama experiencia, resulta que el análisis del conocimiento de una naturaleza en general representa a la vez una delimitación de la esencia de esa experiencia. Con ese análisis de la posibilidad de la experiencia y de la posibilidad de la naturaleza es como queda completa y cerrada la parte positiva de la «Crítica de la razón pura» en tanto que fundamentación de la *metaphysica generalis*.

Sin embargo, ese fenómeno de la posibilidad de la experiencia representa y plantea en dos direcciones un nuevo y peculiar problema que nosotros no vamos a formular tanto en términos negativos como

Kant, sino en términos positivos. A la experiencia, es decir, al conocimiento finito, pertenece el que aquello que conocemos nos afecte. Y a la esencia de la experiencia en el sentido de afección y receptividad pertenece la accidentalidad y contingencia. Toda experiencia es accidental o contingente, es decir, depende de que se produzca el bien determinado hecho de que en una determinada situación nos veamos afectados por determinadas cosas. Y ello implica que la unidad de la experiencia depende en cada caso del contenido empírico de aquello que precisamente se nos ha vuelto accesible, de aquello que precisa y casualmente ocurre que nos afecta. Y, por tanto, esta unidad empírica de la experiencia sólo es pensable incluso como unidad, si viene determinada por una unidad superior. Precisamente la posibilidad de la experiencia en tanto que unidad de un determinado conocimiento que nos ocurre obtener incluye en sí la cuestión de con respecto a qué (o por relación a qué) es la posibilidad de la experiencia algo contingente, algo limitado; y, a la inversa, la cuestión de cuál es la unidad superior dentro de la cual se mueven cada unidad empírica de (la) experiencia y toda unidad empírica de la experiencia.

No existe un conocimiento apriórico-óntico, sino sólo un conocimiento apriórico-ontológico, y éste bajo determinadas condiciones, es decir, el conocimiento apriórico y genuino referido a priori al ente es el conocimiento ontológico. ¿Pero viene éste ya enteramente determinado? Verdad transcendental y apariencia (no-verdad) transcendental: algo que se presenta como conocimiento óntico apriórico y no lo es*.

c) *Excurso: la Dialéctica de Kant*

Para discutir en dónde radica la apariencia y para discutir la apariencia transcendental no es solamente necesaria la Analítica que precede a la Dialéctica, sino que en la apariencia misma radica algo positivo que es aquello que se da por lo que (ello) no es, o que pasa por ser lo que (ello) no es (o que se da por, o que pasa por ser como no lo es) y que no es idéntico a los conocimientos sintéticos a priori, sino que subyace en éstos como condiciones de esos conocimientos mismos.

La problemática ontológica propiamente central llega hasta lo que Kant llama el *ideal transcendental*, es decir, brota de ese ideal, es decir,

* N. del T.: Parece claro que este último párrafo y en parte también el anterior son más bien notas que no quedan del todo incluidas en el texto. El texto propiamente se corta con estas notas.

brota de la esencia de la razón finita «... de este hombre divino en nosotros...» (A 569, B 597).

Se trata de sacar a la luz la base entera de la Metafísica entera, es decir, de la Metafísica toda y de ver esa Metafísica en su interna totalidad y movilidad. A eso es a lo que tiende la ontología fundamental (cfr. «Ser y tiempo»), pero por de pronto sólo la hemos desarrollado en relación con la Analítica (que no en relación con la teoría del conocimiento). El resultado de la «Crítica de la razón pura» hasta la Dialéctica transcendental es el siguiente: no hay ningún conocimiento general del ente, que sea a priori, es decir, no hay ningún conocimiento óntico-apriórico, sino sólo una clase de conocimiento apriórico, a saber: el conocimiento ontológico. En qué consista eso de «generalis» en la *metaphysica generalis* y, por tanto, en la Metafísica misma, es objeto de una determinación mucho más original [en Kant]. Y con eso se define también por primera vez el concepto de conocimiento ontológico aun cuando tengamos que decir que Kant no plantea el problema con toda la amplitud que tiene lo que nosotros llamamos «comprensión del ser». Pero en todo caso sí que queda abierta ahora la posibilidad de que lo que Kant abre repercuta en términos bien fundamentales sobre la idea de la Metafísica en conjunto.

Pues Kant dispone ahora para sus fines de un hilo conductor con el que medir y enjuiciar qué tipo de conocimiento es aquél que se pretende en la *metaphysica specialis*, a saber: un (imposible) conocimiento óntico-apriórico sobre el alma, el mundo y Dios. Solamente que no se trata de rechazar simplemente tal conocimiento como un imposible, sino también demostrar positivamente el derecho que asiste a tales pretensiones de conocimiento (que se rechazan), y ello atendiendo a la naturaleza del hombre, pues es a ella a la que pertenecen tales preguntas. No se trata solamente de penetrar la apariencia de ese supuesto conocimiento óntico-apriórico, sino que hemos de hacernos cargo de lo siguiente: donde hay o haya apariencia (apariencia en tanto que necesaria ilusión natural) también hay verdad.

De modo que por importante que sea para Kant el recalcar en términos negativos su rechazo de la pretensión de conocimiento de la metafísica especial, no cabe duda de que de ello se le tienen que seguir a la vez ideas positivas que manifiestamente habrán de estar en conexión con el problema ya tratado del conocimiento metafísico.

Más aún: resulta que lo que Kant, sobre la base de lo obtenido en la Analítica transcendental, aparentemente sólo discute como una aplicación crítica de esa Analítica, resulta que eso, digo, se revela como el verdadero fundamento, es decir, abre los verdaderos fundamentos de aquello de donde él había partido. Y así resulta también (se ve también) en Kant cómo toda fundamentación filosófica no simplemente se dirige en línea recta hacia algún fundamento que esté ahí delante en alguna parte (que figure ahí en el alguna parte) a fin de asentarse en él, sino que esa fundamentación mina constantemente el suelo que tiene bajo sus pies y se mueve cada vez más al borde de un abismo.

Pero aquello que dificulta, y que no solamente dificulta sino que a veces también impide, una comprensión interna y básica de la problemática de la fundamentación de la *metaphysica specialis*, y sobre todo de su conexión con la *metaphysica generalis*, es la arquitectónica que Kant dio a su obra y que de ninguna manera es solamente asunto de disposición o estructura externa. Ya hemos llamado la atención sobre cómo está construido el marco de toda la obra: Estética transcendental y Lógica transcendental, y dentro de ello hemos visto cómo el corte entre *metaphysica generalis* y *metaphysica specialis* se produce dentro de la Lógica transcendental misma [en la división de ésta en Analítica y Dialéctica], es decir, dentro de la Lógica, con lo cual la Lógica cobra una primacía de tipo muy especial en la problemática global de la «Crítica de la razón pura».

Esta primacía de la Lógica en la «Crítica de la razón pura» (y también en otras obras de Kant) tiene (entre una serie de razones) dos muy principales:

(1) La Lógica es el conocimiento más general del pensamiento, de la *ratio*, de la razón; por tanto, es la Lógica la que puede suministrarnos la visión más amplia de la estructura de la razón.

(2) La Lógica, en tanto que tal conocimiento de la razón, se considera a su vez el conocimiento más racional y, por tanto, también el más riguroso; y en este sentido es también el conocimiento más seguro y más general o universal de la razón.

Por estas dos razones, que casi parecen haberse convertido en una verdad de Perogrullo, la Lógica se recomienda, por así decir, sin más, a sí misma, como el hilo conductor más apropiado para una crítica de la razón pura. Y además: conocer es juzgar, determinación predicativa, es decir, determinación pensante, es decir, determinación en que el pensar consiste, como más arriba hemos explicado.

El pensamiento en este sentido es lo supremo y lo último. (Por este lado tampoco habría otra salida que Antropología psicológica, e incluso imaginación como facultad, aunque después Kant retroceda ante la importancia que la imaginación cobra.)

La elaboración y aseguramiento del campo en el que Kant se mueve quedan dejados a cargo de estas disciplinas tradicionales. Ahora bien, resulta una osadía bien cuestionable el recurrir a la Lógica como hilo conductor para una fundamentación de la Metafísica aun cuando

después no se dé un paso sin que uno tenga que corregirse y de hecho se corrija. Pero esta cuestionabilidad se acrecienta todavía más si tenemos presente que precisamente la Lógica, en la forma en que Kant se la encontró, descansa sobre presuposiciones metafísicas completamente inaclaradas que tienen que ver con el origen histórico de esta Lógica en la antigua Metafísica. Estos presupuestos de la Lógica, es decir, el concepto mismo de la Lógica, nunca se habían convertido todavía en problema, y nunca se habían tomado en consideración problemas tan básicos como es el siguiente: que la Lógica y cómo la Lógica como tal se funda en la Metafísica, es decir, que sólo en apariencia puede desarrollársela, por así decir, puramente a partir de sí misma. Y en relación con todas estas cuestiones no debemos dejarnos engañar por el hecho de que Kant diera a su Lógica transcendental una transparente forma escolar.

Con esta primacía no aclarada y no cuestionada de la Lógica en el planteamiento de la «Crítica de la razón pura» tiene que ver el que el tránsito a la fundamentación de la *metaphysica specialis* resulte algo violento y artificial, y que no tenga más remedio que serlo, por más que en las discusiones de detalle se desarrollen en él con toda clarividencia cosas esenciales. Y este es sobre todo el caso en lo que respecta a la forma en que Kant introduce el concepto de «idea», o las «ideas».

Con la teoría o doctrina de los principios parece solventada la tarea propiamente dicha que se propuso Kant: ¿cómo son posibles los conocimientos sintéticos a priori? Pues no solamente queda aclarada la esencia de éstos, no solamente queda esclarecido el fundamento de su interna posibilidad, sino que también se les ha expuesto sistemáticamente en su totalidad como aquellos conocimientos que constituyen la posibilidad de la experiencia. Esos conocimientos contienen aquello que pertenece a la constitución de ser o estructura de ser o índole de ser del ente que resulta cognitivamente accesible al ente finito que es el hombre. Al conocimiento posible del ente que así nos resulta accesible Kant lo llama experiencia; «experiencia» en un doble sentido: en el sentido de tener o hacer experiencia, y en el sentido también de lo experimentado en esa experiencia, es decir, de aquello de lo que se hace experiencia en esa experiencia.

d) *El concepto de 'idea' en Kant*

Entre las representaciones, es decir, entre las intuiciones y conceptos que pertenecen a esta posibilidad de la experiencia, no figura el concepto de mundo. «Mundo» no es ni una intuición pura, ni tampoco un concepto puro *(notio),* ni tampoco una categoría como el concepto o *notio* que resulta exponible o representable en el tiempo puro. Y, sin embargo, el concepto de «mundo» no es un concepto arbitrario, sino que es una representación necesaria de tipo especial, es lo que Kant llama una 'idea'.

Tenemos, por tanto, que preguntarnos:

(1) ¿Qué entiende Kant por idea?

(2) ¿Cómo resulta para Kant la necesidad de las ideas?

(3) ¿Qué significa para la estructura del concepto de mundo el que ese concepto venga definido o caracterizado como una idea?

(4) ¿A qué problemas básicos da lugar esta versión que da Kant del fenómeno del mundo?

Ad (1) y (2). La experiencia, o el ente que se da en la experiencia, viene necesariamente determinado de antemano por principios transcendentales. Pero pese a toda esa determinación o determinidad, toda experiencia es incompleta por su propia esencia porque a su esencia pertenecen el que el ente tiene de por sí que toparnos (tiene él que toparnos), tiene de por sí que venirnos dado, y la posibilidad de que se nos dé aquello de lo que hasta ahora no teníamos experiencia, y la necesidad de que en cada caso nos venga fácticamente dado algo en particular. Sernos dado (algo), es un suceso y un proceso a la vez, *commercium* de ambos, algo fáctico. Aunque la experiencia misma ha quedado definida ontológicamente como un recibir, como receptividad, permanece empero incompleta y accidental. La unidad de lo dado es siempre una unidad empírica, una unidad que se determina a partir de aquello que precisamente se da, es decir, de aquello que ocurre que se da; pero precisamente esta unidad «condicionadamente» empírica podemos representárnosla en todo momento en y a través de lo dado.

El conocimiento y síntesis de los objetos de la experiencia posible es «siempre condicionado», es decir, condicionado en todo momento (A 308, B 365). Ciertamente, el concepto de lo condicionado incluye analíticamente el de condición. Pero con ello no está dicho que, cuando lo condicionado está dado, esté dada también la condición, ni mucho menos «toda la serie de las condiciones subordinadas unas a otras, que, por tanto, es ella misma ya incondicionada» (A 307 s., B 364).

Un enunciado que enuncia tal cosa es un enunciado sintético y, por cierto, un enunciado que tiene su origen puramente en la idea de la razón en tanto que facultad de la inferencia lógica y de los principios. A tal conocimiento —sintético por pura razón— es a lo que Kant llama principio simpliciter, principio en absoluto. Pues bien, «las ideas contienen una cierta completud, que ningún conocimiento empírico

posible puede alcanzar, y la razón no pretende con ellas otra cosa que una unidad sistemática a la que toda unidad empíricamente posible trata de acercarse sin poder alcanzarla nunca enteramente o por completo» (A 567/8, B 595/6). «Pero por sistema entiendo la unidad de la diversidad de conocimientos bajo una idea. Tal idea es el concepto que la razón tiene de la forma de un todo, en cuanto que mediante ese concepto vienen determinados a priori tanto la extensión o alcance de esa diversidad como el lugar que corresponde a las partes en sus relaciones entre sí» (A 832, B 860).

La idea representa un todo, es decir, representa la totalidad de un todo, el cual todo, en tanto que tal, ni puede medirse empíricamente en su extensión o alcance, ni, por consiguiente, puede obtenerse empíricamente. La idea salta, pues, de antemano por encima de cualquier todo empírico posible. La totalidad representada en la idea es una totalidad, pues, no sólo en un determinado aspecto, sino en cualquier respecto y desde cualquier punto de vista, es decir, es una totalidad absoluta. El término «absoluto» lo utiliza Kant, después de explicar expresamente el concepto (A 324 s., B 380 s.), con el significado de «en todo aspecto o en todo respecto», «en absoluto», «simpliciter». La idea es una representación antecedente, es decir, es un representarse de antemano una totalidad, pero absoluta. (Cfr. lo que Kant dice sobre el «mundo» en su *Dissertatio,* es decir, su idea de mundo como *totalitas absoluta;* véase más arriba, págs. 265 y ss.)

Pues bien, es decisivo entender a qué se refiere tal idea. «El todo absoluto de todos los fenómenos es solamente una idea, pues como nunca podemos proyectar o representarnos tal cosa en una imagen, ello se convierte en un problema que no tiene solución alguna» (A 328, B 384). Es decir, la unidad contenida en la representación de una totalidad absoluta no se refiere nunca a algo que pueda venir intuitivamente dado como tal, a algo que podamos ver ahí, que pudiera venirnos dado ahí, que pudiese figurar entre lo dado ahí; ciertamente, lo dado viene enmarcado siempre ya en una unidad de la experiencia de que se trate, y esa unidad viene determinada por los principios del entendimiento. Por tanto, si la idea aporta una unidad todavía más alta, pero una unidad intuitivamente no exponible en el sentido más arriba explicado, entonces esta unidad superior sólo puede referirse ya a la unidad del entendimiento, es decir, a la síntesis del entendimiento mismo. El entendimiento es la facultad del «yo enlazo»; yo pienso = yo enlazo = yo juzgo.

La idea tiene, según esto, la función de «prescribir al entendimiento la dirección hacia una cierta unidad de la que el entendimiento no tiene ningún concepto y a lo que (esa unidad) se endereza es a resumir en un todo absoluto todas las acciones del entendimiento en lo que respecta a cualquier objeto» (A 326/7, B 383). Así como el entendimiento pone la diversidad de la intuición bajo un concepto, dándole con ello conexión o trabazón, así también la idea pone la diversidad de las reglas del entendimiento y, por tanto, también al entendimiento mismo «en total conexión o trabazón consigo mismo» (A 305, B 362). Las ideas, por tanto, nunca están referidas directamente a la intuición, sino siempre al entendimiento y a aquello que el entendimiento, en tanto que facultad de los conceptos (es decir, de la síntesis) une, es decir, a la unidad del entendimiento (A 307, B 363), a la unidad que el entendimiento opera, a la unidad en producir la cual el entender consiste. Esto es esencial para la ulterior determinación o caracterización que Kant hace de las ideas.

Pero estas ideas, en tanto que representaciones de una totalidad absoluta, «no son algo que nos inventemos arbitrariamente, sino que son como una tarea o encargo nacido de la naturaleza misma de la razón, y se refieren, por tanto, necesariamente al todo del uso del entendimiento» (de Kant) (A 327, B 384). «... de ninguna manera se las debe considerar como algo superfluo y de interés nulo...» (A 329, B 385). Las ideas son conceptos necesarios y, por cierto, conceptos necesarios de la razón. Pertenecen a la naturaleza de esa razón. (Cfr. pág. 296, esquema.)

¿Y cuál es esa naturaleza o esencia de la razón? Kant dice: «Más arriba, en la primera parte de nuestra Lógica transcendental explicamos el entendimiento como la facultad de las reglas; y ahora distinguimos entre razón y entendimiento llamando a la primera la facultad de los principios» (A 299, B 356). En la «Crítica de la razón pura» estas contraposiciones entre entendimiento y razón resultan siempre dubitantes y vacilantes. Pues, ¿qué significa «principio»? La expresión es, según Kant, «ambigua» (A 300, B *ibíd.).* «Todo enunciado universal, aunque esté tomado de la experiencia (por vía de inducción), puede servir de premisa mayor en un silogismo; pero no por eso constituye ya un principio» (A 300, B 356). Por ejemplo: Todos los hombres son mortales; A es un hombre; A es mortal. Todo silogismo es «un modo de deducir un conocimiento a partir de un principio» (A 300, B 357). El enunciado general «Todos los hombres son mortales» actúa como un principio a partir del cual se infiere algo, es decir, lo que en la premisa mayor del silogismo (es decir, en el principio) se fija o se busca es «la condición general o universal de su juicio...», es decir, del juicio que se hace en la conclusión (A 307, B 364).

La intención que mueve a nuestra razón en estas inferencias es, por tanto, «... encontrar lo incondicionado para los conocimientos condicionados del entendimiento, de suerte que la unidad de éste llegue a completarse» *(ibídem)*. El silogismo (la inferencia) como forma del pensamiento es considerado, por tanto, como una tendencia fundamental o básica hacia lo incondicionado. Por consiguiente, no todo enunciado general o universal es un principio simpliciter (principio en absoluto) o es propiamente un principio. Incluso los principios del entendimiento puro no son propiamente principios, sino que, a este respecto, no hacen otra cosa que actuar como principios, por ejemplo el principio de causalidad: «que todo lo que acaece tenga una causa no es algo que pueda inferirse en absoluto del concepto de aquello que acaece» (A 301, B 357). Pues esta clase de principios, aunque sean a priori, están siempre referidos a la intuición. En cambio, los «principios en absoluto» son «conocimientos sintéticos a partir de conceptos» (es decir, sin referencia directa a la intuición) (A 301, B 358). Estos conceptos tienen, pues, que contener a priori lo incondicionado, es decir, aquello en lo que la unidad (condicionada en cada caso) del conocimiento del entendimiento se completa o se consuma simpliciter o en absoluto; y estos conceptos de la totalidad absoluta (o conceptos de totalidad absoluta, o concernientes a una totalidad absoluta) es lo que Kant llama ideas.

Y así, la idea, en tanto que concepto puro de la razón, «no es sino el concepto de la totalidad de las condiciones de un condicionado dado, es decir, el concepto de la totalidad de las condiciones de un determinado condicionado. Ahora bien, como sólo lo incondicionado hace posible la totalidad de las condiciones y, a la inversa, la totalidad de las condiciones es siempre ella misma incondicionada, resulta que un concepto puro de la razón puede explicarse a través del concepto de lo incondicionado en cuanto que ese concepto contiene la base o una base de la síntesis de lo condicionado» (A 322, B 379). «Se ve fácilmente que la intención de la razón pura no es otra que la absoluta totalidad de la síntesis por el lado de las condiciones... y que nada tiene que ver con la completud absoluta por el lado de lo condicionado. Pues sólo ha menester de aquélla para presuponer la serie entera de las condiciones y dársela así a priori al entendimiento» (A 336, B 393). «Si los conceptos de la razón, las ideas, contienen lo incondicionado, conciernen a algo bajo lo que queda toda experiencia, pero que ello mismo no es nunca objeto de la experiencia: algo a lo que la razón conduce en sus inferencias a partir de la experiencia, y conforme a lo cual estima y pondera y mide el grado de su uso

empírico, pero que nunca constituye un ingrediente de la síntesis empírica» (A 311, B 367/8).

Kant llama, por tanto, a las ideas (por ser éstas conceptos que corresponden a silogismos e inferencias como tales, es decir, conceptos que están en correspondencia con silogismos e inferencias como tales) «conceptos inferidos», a diferencia de los conceptos puros del entendimiento que son conceptos «simplemente reflexivos»; estos conceptos puros del entendimiento «no contienen otra cosa que la unidad de la reflexión sobre los fenómenos, en tanto que éstos (los fenómenos) han de pertenecer necesariamente a una conciencia empírica posible» (A 310, B 367). En cambio, las «ideas» son «conceptos inferidos, cuyo objeto de ningún modo puede venir dado empíricamente...» (A 333, B 390). Las ideas, por brotar de la razón de forma más original y pura, documentan ellas mismas a la razón de forma mucho más original.

Vamos a resumir en cinco puntos esta caracterización general que acabamos de hacer del concepto kantiano de idea.

(1) La idea es un «forma de representación» (A 319 s., B 376 s.). Por tanto, la idea cae bajo el género «representación en general» *(repraesentatio)*. Este carácter de la idea, en tanto que forma o especie de representación, es decir, el específico modo de representación (ἰδεῖν, idein) en que la idea consiste, puede verse mediante la siguiente «gradación» que Kant explica en el pasaje señalado.

(2) La idea en lo que se refiere a lo representado en ella en tanto que ella es un representar: [lo que en ella se representa es una] totalidad absoluta (es decir, una totalidad en absoluto) y, por cierto, de la síntesis del entendimiento, conceptos sintéticos.

(3) En tanto que concepto de la razón la idea es un concepto «inferido», perteneciente a priori al campo del silogismo o inferencia como tal, que, en tanto que sintético, da la totalidad de las condiciones de la síntesis, es decir, precisamente lo incondicionado.

(4) Este concepto sintético de la razón, en tanto que principio, es absolutamente a priori y, por tanto, es un concepto que prescribe una dirección y que, sin embargo, no puede tener por principio ningún cumplimiento [en alemán *Erfüllung*] intuitivo, es decir, ninguna realización en la intuición.

(5) La realidad de este concepto no es una realidad objetiva, es decir, no es una realidad empírica, sino una realidad transcendental, es un concepto que se refiere o que concierne a la condición apriórica de posibilidad de la referencia apriórica (del conocimiento) a objetos, es decir, del estar referido a priori el conocimiento a objetos (sínte-

REPRESENTACIÓN EN GENERAL (REPRAESENTATIO)

Representación con conciencia, «perceptio»
(«percepción»); con saber acerca de la representación misma y, por tanto, de lo representado como tal; es decir, se tiene propiamente una representación, en cuanto representación que se refiere a...

Sensación (sensatio)
se refiere meramente al sujeto en tanto que modificación de su estado interno (representa el estado del sujeto), «percepción interna» (B 68)

Conocimiento (cognitio)
percepción objetiva, representa objetos

Intuición (intuitus)
repraesentatio singularis, inmediata y particular

Concepto (conceptus)
repraes. per notas communes, mediata y universal

Conceptos empíricos
obtenidos mediante comparación

Conceptos puros
a priori, también en cuanto a su contenido tienen su origen en el entendimiento

Origen en la imagen pura de la sensibilidad *(categoría)*

Origen simplemente en el entendimiento: *Notio*

Idea
«Concepto a partir de nociones, que transciende la posibilidad de la experiencia...» (A 320/B377), *Concepto de la razón*

sis)[27]. «Realidad (quididad) es en el concepto puro del entendimiento aquello que corresponde a una sensación en general; aquello, por tanto, cuyo concepto indica en sí mismo un ser (en el tiempo). Negación, aquello cuyo concepto representa un no-ser (en el tiempo)» (A 143, B 182); «materia transcendental»*.

El concepto kantiano de idea es, pues, el siguiente: la idea es una representación conceptual apriórica, que prescribe la dirección, que no es cumplible o realizable en la intuición [que no puede tener cumplimiento, realización o *Erfüllung* en ella], que da unidad a la síntesis del entendimiento como tal, que en ese su carácter de representación conceptual es representación de la totalidad absoluta en tanto que ésta es la base o fundamento de la síntesis de lo condicionado, o dicho en otros términos: la idea es un representarse lo incondicionado, es decir, una representación de lo incondicionado, cuya realidad (en tanto que concepto o representación) no es objetiva, no es empírica, sino transcendental[28].

Ad (3). (Cfr. más arriba págs. 290-291). ¿Qué significa para la estructura del concepto de mundo (y para la versión que Kant le da) el que éste venga definido como una idea? Esta pregunta exige una

---

[27] Realitas = determinatio (praedicativa) positiva vera. Ser-real significa, según Kant, (A 583, B 611, nota) convertir algo en objeto, algo dado, entendiéndose (por tal) algo enunciable. De ello hay que distinguir: el «hipostatizar», y el «personificar». Realidad: realidad empírica (objetiva y subjetiva) (A 37, B 53), «experiencia interna»; realidad: absoluta, que conviene simpliciter a las cosas en tanto que condición o propiedad; realidad: transcendental (A 36, B 53): «meramente subjetiva».

[28] Representar: hacer presente (exponer —en un nuevo sentido lato— algo mediante un otro) lo compuesto y diverso en lo simple, en lo uno; cfr. Leibniz, V. carta a Clarke, núm. 85. Principes de la nature et de la grâce, núm. 2. La fuerza básica que es ese representar consiste, por así decir, en un exponer concentrante, en una exposición concentradora o concentrante. Unidad, pero simplemente en relación con los objetos, (a) inmediata, (b) mediata, y, por tanto, en este concepto apenas cabe lo que Kant entiende por idea, sino que se le toma enseguida objetivamente (es decir, en un sentido objetivo), con lo cual «objetivamente» no puede significar aquí otra cosa que «indeterminadamente». En cuanto a esa fuerza ontológica básica, su ser-concentrada-concentrante va de la mano de su ser-representación, es decir, de su consistir en un hacer presente, pero sin que se plantee la problemática totalmente específica de la transcendencia.

Perceptio —una *repraesentatio* con consciencia, es decir, un representar concentrado-concentrante, es decir, un hacer presente: para sí, en tanto que tal, esto es, que puede referirse a sí mismo, que puede concentrarse en sí mismo. El representar no es sólo consciente, sino que es como tal «con conciencia», es decir, que es un percatarse sabedor de sí, es *per-ceptio*, es decir, un *capere*, un captar, que está sobre sí.

* N. del T.: Puntos o temas o notas, que quedan sin desarrollar.

breve discusión previa acerca de cómo, según Kant, resulta una diversidad de ideas (tres) y acerca de cómo el «mundo» es una de esas (tres) ideas.

Las ideas, en tanto que conceptos puros inferidos, son (conforme al rasgo más general de su propia esencia, es decir, conforme al rasgo más general de aquello en que consisten) representaciones y, por cierto, *cognitiones*. Las representaciones, en tanto que representaciones, hacen referencia, es decir, tienen «referencias» (es decir, referentes, es decir, se refieren-a) con conciencia, es decir, se refieren-a con conciencia de ello; el «a-lo-qué» del referirse se representa (aquello a lo que se refieren se hace presente) y queda expuesto en la representación misma, es decir, en ésta se representa aquello a lo que la representación se refiere, aquello a lo que la representación hace (o puede hacer) referencia. Kant dice, por tanto (A 333/4, B 390/1): «Ahora bien, hablando en términos generales, aquello a lo que nuestras representaciones pueden referirse o hacer referencia es (1) al sujeto, (2) a los objetos, y ello, o bien primariamente como fenómenos, o bien como objetos del pensamiento en general. Y si esta subdivisión la asociamos con la anterior, todo haberse (o toda relación o toda referencia) de nuestras representaciones, del que (o de la que) nos podamos hacer o bien un concepto o bien a una idea, es triple: (1) la referencia al sujeto, (2) la referencia a la diversidad del objeto en el fenómeno, (3) la referencia a todas las cosas en general».

Lo general de toda referencia o relación en el sentido indicado, es decir, aquello a lo que en esa referencia o relación puede hacerse referencia o relación es triple, pero los aspectos de esta triplicidad son ya diversos; a) puede hacerse referencia al sujeto o al objeto: éste es el aspecto del «a lo qué» o del «con qué» de la referencia o relación; b) al objeto *qua* fenómeno o *qua* cosa en sí: aspecto de la posibilidad de representación infinita o finita, es decir, de representación productiva en absoluto o de representación «reproductiva». Tenemos, por tanto, tres ámbitos de síntesis posible, tres ámbitos de posible totalidad. Correspondientemente, también es triple la representación conceptual, en el sentido aquí de representación «ideadora», habiendo tres clases de ideas. La primera clase de ideas se refiere a la unidad incondicionada del sujeto pensante; la segunda, a la unidad incondicionada de la serie de las condiciones de los fenómenos; la tercera, a la unidad absoluta de la condición de todos los objetos del pensamiento en general. Pero Kant, por así decir, se limita a enumerar esta triplicidad, no trata de entenderla ya desde la transcendencia, y en este sentido no trata de fundamentarla.

«El sujeto pensante es el objeto de la psicología, la *summa* de todos los fenómenos (el mundo) es el objeto de la cosmología *[ens creatum*, finitud, la *cosmologia rationalis* como «ciencia transcendental del mundo», M.H.], y la cosa que contiene la condición suprema de posibilidad de todo aquello que puede ser pensado (el *ens entium)* es el objeto de la teología» (A 334, B 391). Por tanto, desde la razón pura pueden desarrollarse las tres disciplinas de la *metaphysica specialis*. «La razón pura suministra, pues, la idea para una teoría transcendental del alma *(psychologia rationalis)*, para una ciencia transcendental del mundo *(cosmologia rationalis)* y, finalmente, para un conocimiento transcendental de Dios *(theologia transcendentalis)*» (A 334/5, B 391/2). «Incluso este mero esquema...» no es nada que pueda deducirse del entendimiento, «sino que es simplemente un producto puro y genuino de la razón o un problema de la razón pura» (A 335, B 392). Razón pura = la razón sintética a priori.

Con ello los conceptos de mundo y de Cosmología han obtenido una justificación sistemática; pero a la vez se ha aceptado o asumido el concepto tradicional de Metafísica, aunque sometiéndolo a una transformación. (Cfr. «Crítica de la razón pura», nota en la pág. 395 de la 2.ª edición.)

«No es posible una deducción objetiva de las ideas» (cfr. A 336, B 393), es decir, una aclaración de la esencia de ellas habría que obtenerla de la esencia de su referencia a los objetos y de los ingredientes de esa referencia o relación. Pero por principio las ideas no tienen entre los objetos posibles ningún objeto congruente; no hay objeto para ellas*; contra el concepto de objeto. Cómo se relacionan entre sí ambas deducciones, la subjetiva y la objetiva; transcendencia, y, por cierto, óntico-ontológica. La transcendencia es a la vez y como tal origen de la diferencia ontológica.

Pero aunque no sea posible una deducción objetiva de las ideas, sí que podemos emprender o intentar una iniciación subjetiva en ellas o una introducción subjetiva a ellas [aquí la edición de la Academia en lugar de *Anleitung*, iniciación, introducción, dice *Ableitung*, deducción, M.H.] (A 336, B 395), sin que se pueda evitar que esa introducción o iniciación resulte ambigua en lo que se refiere a objetos y a función del raciocinio (cfr. A XVII). Deducción de las tres clases a partir de la «función de la razón en sus inferencias o raciocinios», categóricos, hipotéticos, disyuntivos (A 321/23, B 378) [de nuevo notas sin desarrollar, M.J.R.].

* N. del T.: En las líneas que siguen se trata evidentemente de simples notas que el autor no desarrolla.

e) *El mundo como idea de la totalidad de los fenómenos, es decir, como correlato del conocimiento humano finito*

En una ocasión Kant define el mundo como «*summa* o conjunto o *Inbegriff* de todos los fenómenos» (A 419, B 447) y a continuación como «*summa* o conjunto o *Inbegriff* de todos los objetos de la experiencia posible» (en «Was heißt: sich im Denken orientieren?», «¿Qué significa orientarse en el pensamiento?») (1786), lo cual significa: mundo es la representación universal a priori de la absoluta totalidad del ente en cuanto que éste es accesible a un ser finito. «Los fenómenos se consideran, pues, aquí como dados...» (A 416, B 443). Los fenómenos vienen constituidos por el conocimiento ontológico: principios-síntesis. «Llamo conceptos de mundo (o conceptos cosmológicos) a todas las ideas transcendentales en cuanto que se refieren a la totalidad absoluta en la síntesis de los fenómenos...» (A 407/8, B 434)[29].

El concepto de mundo, en tanto que idea, no está referido a un objeto en sí [a una cosa en sí], sino a la unidad de las condiciones de la síntesis y, por cierto, esa idea sólo concierne a la «serie ascendente de las condiciones» (A 409/10, B 436). Esas ideas como conceptos del mundo, cosmos. A éste lo llamamos también «naturaleza». Por tanto, es necesaria una explicación de la diferencia entre mundo y naturaleza (A 418/9, B 446/7). Cuando Kant habla también de conceptos de mundo en un sentido más estricto y conceptos de mundo en un sentido más lato, hemos de entender, sin embargo, que todas las ideas cosmológicas son conceptos de mundo.

Los conceptos de mundo son, ciertamente, transcendentales frente a las categorías, pero frente a los fenómenos en conjunto son transcendentes, es decir, relativamente transcendentes; son a la vez transcendentes y transcendentales. Su realidad es transcendental porque son relativamente transcendentes en relación con los fenómenos aun cuando determinen o definan la unidad de éstos como totalidad. Son una realidad subjetiva, pero que cosmológicamente está referida al mundo de los sentidos; en el concepto de mundo está pensada la totalidad empíricamente incondicionada de los fenómenos (objetos), pero todavía no lo incondicionado en absoluto, es decir, todavía no lo absolutamente incondicionado. La totalidad incondicionada en tanto que mundo (y es ello lo que en la idea de mundo se expresa), hace todavía esencial referencia a los fenómenos, es decir, al ente en tanto que este ente resulta accesible a un ente finito. Aun cuando se trate de una idea, es decir, aun cuando se trate de la representación de una totalidad incondicionada, la idea de mundo viene todavía condicionada por esa su referencia al conocimiento finito. El mundo es la idea de la totalidad del ente en cuanto que este ente resulta accesible al conocimiento finito, esa idea transciende los fenómenos y, sin embargo, viene precisamente referida a ellos.

[29] Concepto del (sobre el) mundo —síntesis empírica, finitud de la recepción, experiencia. Conceptos de mundo = ideas que tienen por tema el contenido de la doctrina o teoría del mundo, de la cosmología, ideas cosmológicas.

Ingrediente decisivo de este concepto de mundo es su esencial referencia a la finitud de un ente no creador (el hombre). Y con esto no hace sino encontrar una expresión ontológicamente clara y ontológicamente aclarada aquello que en el concepto tradicional de mundo venía indicado siempre ya cuando se decía que el concepto de mundo se refería al *ens creatum*. La diferencia entre la concepción tradicional y la de Kant es que en Kant el *ens creatum*, por así decir, no está en sí, es decir, no son las cosas finitas y existentes consideradas en sí, sino consideradas en su objetualidad precisamente para otro ente también finito, el hombre. El mundo es la totalidad de los fenómenos y, por tanto, una totalidad incondicionada, pero todavía condicionada. El mundo es la idea de la totalidad de lo creado en la posible perspectiva de un ser cognoscente o de un ente cognoscente que, por su parte, es también un ente creado, es decir, un ente finito. Y con esto queda también en primer plano que el mundo, en tanto que idea de esa totalidad, debe su origen a la razón finita; por tanto, un doble rostro, una doble haz: totalidad de los fenómenos, totalidad del ente mismo y, sin embargo, perteneciente a la naturaleza del sujeto finito. En el commercium de las substancias finitas existen substancias que son capaces de representarse a las otras en términos sensible-racionales, es decir, de conocerlas como fenómenos en la perspectiva de esa totalidad que representa un mundo, o que representa la idea de mundo.

Con la representación «mundo» en tanto que «idea» viene pensada, ciertamente, una totalidad incondicionada en lo referente a los fenómenos, pero precisamente en lo referente a los fenómenos, y no la totalidad incondicionada del ente en cuanto que es también objeto de un conocimiento incondicionado, es decir, de la intuición creadora de Dios, *intuitus originarius*. Mundo: el término hace referencia al conocimiento humano finito, al tipo de conocimiento, a la caracterización de lo cognoscible como tal, y frente a ello: el ideal.

f) *Idea e ideal. La plena determinación o determinidad del concepto de mundo como ideal transcendental*

Si a lo que nos referimos es a la totalidad incondicionada del ente en sí (y no sólo de los fenómenos), entonces no sólo transcendemos —como en el concepto de mundo— la unidad empírica de los fenómenos, no sólo absolutizamos de antemano la objetualidad de los fenómenos, sino que nos saldríamos en general del fenómeno y de su referencia al ente y nos colocaríamos en el modo de representar específico del ente creador mismo, del ser creador mismo, en su unidad y totalidad creadora con lo conocido por él. Pero con este representarnos lo incondicionado propiamente dicho transcendemos la finitud y «así, las ideas se convierten en transcendentes» (A 565, B 593) en absoluto, es decir, en absolutamente transcendentes; transcendemos no solamente dentro del conocimiento finito aquello que en él nos viene dado como tal, sino que nos salimos del conocimiento finito en general, «fuera de toda experiencia posible», de forma ya no referida a los fenómenos, aunque transcendiéndolos igual que sucedía con el concepto de mundo. «Pero en cuanto que ponemos lo incondicionado (y de este incondicionado es del que propiamente se trata) en aquello que queda totalmente fuera del mundo sensible y, por tanto, fuera de toda experiencia posible, entonces las ideas se vuelven transcendentes» *(ibídem)*. Transcendemos no solamente los objetos del conocimiento finito, sino que transcendemos éste como tal junto con su referencia al ente; dicho positivamente: no sólo ponemos ente en sí, sino que necesariamente ponemos junto con ello la representación de un conocimiento absoluto. Y de ello nace una idea de tipo totalmente propio y peculiar que Kant llama el «ideal» y que Kant deslinda de las categorías e ideas en sentido lato de la forma siguiente.

Las categorías tienen realidad objetiva, es decir, el contenido de ellas, esto es, aquello sobre lo que ellas versan, puede representarse en concreto y, por cierto, a priori en los objetos (de la intuición apriórica que representa el tiempo), es decir, pueden representarse a partir de aquello a lo que esos conceptos están referidos conforme a su (de ellos) pleno uso; ciertamente, cuando se los toma como conceptos puros del entendimiento, es decir, cuando se los toma de forma aislada y en su ser lógico, tampoco ellos son ya representables en concreto, pero sí que siguen referidos a priori a los fenómenos (A 567, B 595). «Pero las ideas están aún más alejadas de la realidad objetiva que las categorías;

pues no puede encontrarse fenómeno alguno en el que se las pudiera representar en concreto» *(ibídem)*. «Pero más aún que la idea parece alejado de la realidad objetiva aquello que llamo el ideal, y por ideal entiendo la idea no solamente en concreto sino también *in individuo*, es decir, por ideal entiendo algo individual (un individuo, un *singulare)* solamente determinable por la idea, o mejor, determinado o definido por la idea» (A 568, B 596). Ideal: lo representado mismo, «la cosa» absolutamente puesta ahí delante en tanto que singular y determinada, es decir, aquello que corresponde al pleno contenido de la idea representado en el pensamiento como siendo, y, por cierto, siendo como un individuo, como un singular.

El ideal es entonces: a) la idea en concreto, es decir, el contenido de la idea representado como el ente mismo en absoluto en el que esa idea había de exponerse, en el que esa idea había de quedar representada; b) ese ente en tanto que singular, es decir, una cosa determinada solamente por la idea: el correlato de una intuición absoluta, *Ur-bild,* protoimagen, prototipo; el todo incondicionado, pero siendo, es decir, el todo incondicionado pero como ente, es decir, el todo del ente en sí en esa su totalidad convertida en un ente y, por cierto, en un ente singular.

El objeto formal del ideal no es, por tanto, otro que el *intuitus originarius* en tanto que siendo, es decir, no es por tanto otro que el *intuitus originarius* en tanto que ente, y, por cierto, en esa su unidad con lo intuido por él, entendida a su vez como siendo. El carácter de la idea hecho añicos, no se trata de ningún concepto, pues éste es siempre «universalidad», «generalidad»; se trata de la idea, pero formalmente puesta ahí delante (es decir, formalmente expuesta) como una *repre-sentatio singularis*.

Kant, en la caracterización del concepto de mundo (A 407/8, B 434/5) hace notar ya que éste se refiere a la síntesis de las condiciones de los fenómenos, pero que «la totalidad absoluta en la síntesis de las condiciones de todas las cosas posibles dará lugar, en cambio, a un ideal de la razón pura que es enteramente distinto del concepto de mundo aun cuando esté en relación con él» *(ibídem)*. Vemos, pues, según esto, que aquí tenemos una idea completamente otra y superior a la idea de mundo y, sin embargo, referida a ésta. Por tanto, es a partir de la idea como ideal como obtenemos la plena determinación y el lugar sistemático del concepto de mundo.

La idea y, por supuesto, el ideal tienen frente a la categoría una realidad objetiva cada vez menor y tienen cada vez más realidad subjetiva, si es que en este asunto cabe hablar de tales gradaciones. Pero que

el ideal tiene una realidad puramente subjetiva significa a la vez que en él se pone de manifiesto la íntima esencia del sujeto de la razón pura finita o humana. En la interpretación de Kant hay que tener muy presente que aquellas ideas dimanantes de la actividad representativa de la razón que crecientemente han de renunciar a tener realidad objetiva son las que crecientemente resultan también decisivas en lo que respecta a la averiguación de la estructura básica de la razón finita. Kant debió barruntar algo de eso después de acabar la obra, es decir, debió de barruntar que ahora, precisamente a partir de esa raíz, a la que él, al haberla puesto de manifiesto, no tenía más remedio que aspirar, habría que desarrollar positivamente el todo del libro en una reelaboración radical y original (cfr. A XVII).

Por eso, no es casualidad que Kant al analizar el concepto de ideal pase a hablar de la «humanidad», de la esencia del hombre. «Hemos de confesar», dice Kant, «que la razón humana no solamente contiene ideas sino también ideales...» (A 569, B 597); la razón humana no tiene, ciertamente, fuerza «creadora», pero sí fuerza práctica, es decir, una fuerza referida a (y constitutiva de) el existir finito del ser que actúa libremente; esos ideales subyacen en «la posibilidad de la perfección de ciertas acciones» *(ibídem)*. La virtud, la sabiduría humana, por ejemplo, son ideas. «Pero el sabio (el sabio estoico) es un ideal, es decir, es un hombre que solamente existe en el pensamiento, pero que es enteramente congruente con la idea de sabiduría», es decir, en tanto que individuo es a la vez y precisamente la concreción de esa idea. «Así como la idea da la regla, así también el ideal sirve en tal caso como prototipo para la completa determinación del ec-tipo, es decir, de la imitación, y no tenemos otro criterio para nuestras acciones que el comportamiento de este hombre divino en nosotros, con el que nos comparamos, mediante el que nos juzgamos a nosotros mismos y mediante el que nos mejoramos, aun cuando nunca podamos darle alcance, es decir, aun cuando nunca podamos alcanzar esa perfección en el comportamiento» *(ibídem)*. La representación apriórica de tal cosa es el ideal, y aun cuando los ideales no tienen «realidad objetiva (existencia)», tampoco son una quimera, sino «un imprescindible criterio de la razón» *(ibídem)*. Proto-tipo, correlato de la intuición (originaria). A la esencia del hombre pertenece la «idea de la humanidad perfecta» como ideal, del hombre divino en nosotros. El ideal contiene la completa determinación, la completa concreción de todo aquello que pertenece a la idea. Entera determinación, plena concreción (Hegel).

Pues bien, apoyándose en esta caracterización de la pertenencia del ideal a la esencia del hombre y, por cierto, a la esencia del hombre

como un ser práctico, como un ser que obra y actúa, es como en definitiva construye Kant el ideal transcendental en sentido especulativo, en sentido teorético. Este recurso a la humanidad y a su ideal, en tanto que ese ideal es ingrediente de esa humanidad, significa una cierta deducción subjetiva del ideal; sin embargo, no resulta visible la conexión entre este ideal (el de la humanidad) y el ideal transcendental porque no queda claro que lo que en el ideal transcendental se construye es la idea de un conocimiento absoluto y la referencia a una posibilidad incondicionada. Ideal: carácter incondicionado del hombre en conjunto.

El ideal transcendental en sentido especulativo, teorético, constituye la tercera clase de ideas. Las tres clases corresponden a las tres disciplinas tradicionales de la Metafísica, es decir, la tercera clase a la *theologia rationalis*. La construcción del ideal transcendental no es, por tanto, otra cosa que una interpretación del concepto de Dios de la teología cristiana, efectuada desde la perspectiva de la posibilidad del conocimiento de las cosas en sí y en su totalidad.

Mas esta nuestra referencia a tal cosa no puede significar que en virtud de tal conexión el problema caiga de antemano fuera de la discusión filosófica, sino que, al contrario, lo que con ello quiero indicar es que en la discusión de esta idea o en la discusión con esta idea radica una fundamental posibilidad de clarificación del problema básico de la filosofía antigua y de la forma en que esa filosofía antigua operó e influyó sobre la Escolástica medieval. Y esto que estoy diciendo no se aplica solamente a Kant, sino que con mucho más alcance puede aplicarse también a todo el idealismo alemán.

En el conocimiento de Dios como conocimiento del Absoluto no solamente se conoce lo real que está-ahí-delante, lo hecho, es decir, creado, sino que lo que se conoce es la totalidad de aquello que es posible, de aquello que constituye la esencia de las cosas posibles, es decir, la totalidad de la realidad, la *omnitudo realitatis*. A esta *summa* o *Inbegriff* de todos los predicados posibles está subordinada toda cosa, es decir, están subordinadas todas las cosas. De ahí que toda cosa «en lo que se refiere a su posibilidad... esté sujeta al principio de la completa determinación, conforme al que, de todos los predicados posibles de las cosas, en cuanto que esos predicados se comparan con sus contrarios, ha de convenirle uno» (A 571/2, B 599/600). En este ideal hay también racionalismo, sólo que ontológico. «Salta a la vista que la razón con tal intención, es decir, para representarse simplemente la necesaria y completa determinación de las cosas, no presupone la existencia de un ser que sea conforme al ideal, sino que sólo presupone la idea de ese ser, a

fin de poder deducir de la totalidad incondicionada de la completa determinación la totalidad condicionada, es decir, la totalidad que representa cada cosa limitada. El ideal le sirve, por tanto, de prototipo de todas las cosas, las cuales, en conjunto, en tanto que copias deficientes (ectypa), toman de allí la materia de su posibilidad y, aun acercándose en mayor o menor medida a ese ideal, quedan, sin embargo, infinitamente lejos de alcanzarlo» (A 577/8, B 605/6). «Por tanto, el objeto de su (de la razón) ideal sólo encontrable en la razón *[intuitus originarius, intellectus archetypus]*, es decir, el objeto del ideal de la razón, el cual no puede encontrarse más que en la razón, es también el ser originario *(ens originarium)* en cuanto que ya no tiene ningún otro ente por encima de él, es el ser supremo *(ens summum)* y, en cuanto que todas las cosas, en tanto que condicionadas, quedan bajo él, es decir, le quedan sometidas, es el ser de todo ser *(ens entium)*. Pero todo esto no significa una relación objetiva que un objeto real guarde con otras cosas, sino una relación objetiva de la idea con los conceptos, y, por tanto, nos deja en la más completa ignorancia acerca de la existencia de ese ser de tan excelsos atributos y de tan excepcional primacía» (A 578/9, B 606/7).

Resulta, por tanto, que el mundo, en tanto que idea de la totalidad de los fenómenos, queda todavía inserto en la totalidad superior que representa el ideal transcendental. No en el sentido de una dependencia óntica de las cosas finitas en cuanto creadas respecto de un creador existente o respecto de la existencia de un creador, sino de suerte que la totalidad de las condiciones de la totalidad posible de la experiencia acaba revelándose como un recorte, como una restricción, como una limitación, como una plasmación restringida de la totalidad absoluta de las cosas posibles y de su esencia. Es decir, en cuanto que Kant se está preguntando ontológicamente por la posibilidad del ente *qua* naturaleza, y ello para otros entes finitos, es decir, para el conocimiento finito humano, tal pregunta por la posibilidad, en tanto que referida a (o relacionada con) la accidentalidad o contingencia de la experiencia como tal, no tiene más remedio que provocar o suscitar una pregunta mucho más vasta acerca del círculo o ámbito absoluto de lo posible, dentro del cual es posible el *factum* de la experiencia como tal. «Pues el ideal de que hablamos está fundado en una idea natural y no en una idea arbitraria» (A 581, B 609). «Conforme a una ilusión natural consideramos esto un principio que habría de tener validez para todas las cosas pero que propiamente sólo puede tenerla para aquellas que nos vienen dadas como objetos de nuestros sentidos» (A 582, B 610). Conforme a esta ilusión natural acabamos pensando como si el principio empírico de la posibilidad, el cual sólo se refiere a los fenómenos, pudiera considerarse como un principio transcendental que se refiriese a la posibilidad de las cosas en general.

Con ello queda considerado en todos sus aspectos la posición que el concepto de mundo ocupa en la «Crítica de la razón pura». Precisamente mediante la caracterización de esa idea más comprehensiva y abarcante que representa el ideal transcendental ha quedado aún más claro que el mundo representa la totalidad del ente acerca del que el hombre se comporta como ser finito, de suerte que él mismo pertenece a esa totalidad. Mundo y posibilidad (ser y posibilidad).

Y con esto llegamos a nuestra *cuarta* pregunta: ¿qué problemas fundamentales se siguen de esta versión que el concepto de mundo recibe en la «Crítica de la razón pura»? Para verlos, no hay más remedio que poner brevemente de relieve una vez más la peculiaridad del fenómeno del mundo. El mundo es una determinación del ente, respecto de la que tenemos que decir que ese ser, es decir, que aquello a que se refiere esa determinación, es pensado indiferentemente, esto es: no pertenece al contenido óntico de ese ente como pueden pertenecer a él un fragmento de ese ente o una propiedad que quepa constatar en este ente, por ejemplo: la dureza o la gravedad. Resulta, por tanto, que el mundo pertenece a lo que está-ahí-delante, es decir, a las cosas, y, sin embargo, no es algo que esté-ahí-delante, no es cosa. Por otra parte, el mundo está referido a la vez al hombre, no sólo en cuanto que el mundo, en tanto que idea, brota de la razón humana, sino que pertenece esencialmente a ella como idea de la totalidad del ente cognoscible por un ser finito.

Esto da lugar a una serie de cuestiones:

(1) ¿Cómo puede el mundo determinar ontológicamente lo que está-ahí-delante, es decir, cómo puede el mundo determinar ontológicamente las cosas sin ser a su vez cosa, es decir, sin ser a su vez algo que esté-ahí-delante, sin ser *vorhanden*, sin ser cosa?

(2) ¿Cómo, en tanto que tal determinación, puede el mundo pertenecer a la esencia de la exsistencia humana, es decir, puede pertenecer el mundo a lo que la exsistencia o Dasein humano es?

(3) ¿Cómo tiene que ser esa exsistencia humana misma para que, al comportarse respecto al ente, venga de antemano referida a algo así como mundo?

(4) ¿Puede decirse que Kant haya aclarado de alguna manera o haya convertido siquiera en problema la conexión entre la razón pura (es decir, la razón ideadora) y la intuición pura —la sensibilidad pura del espacio y del tiempo— como para poder mostrar que (y cómo) la naturaleza de la razón humana en su comportamiento empírico respecto al ente puede estar y está necesariamente referida al mundo? ¿Se

ha aclarado y razonado con suficiente originalidad qué sea la esencia del hombre, qué sea la esencia de su humanidad como para dar un sentido a la afirmación de que es la naturaleza del hombre la fuente de donde brota esa formación y proyección de ideas?

(5) Si el mundo, pues, tiene que determinar necesariamente (tiene necesariamente que constituir una determinación de) la totalidad del ente que resulta cognoscible al hombre (es decir, si el mundo es una necesaria determinación de esa totalidad) y resulta que ese ente no solamente tiene el carácter de cosas naturales sino que entre ese ente figura también la historia y, por tanto, el hombre mismo, ¿no resulta que el concepto kantiano de mundo (aun prescindiendo por entero de la falta de claridad en lo que respecta a su enraizamiento en la exsistencia) es por principio demasiado estrecho?

(6) Y, ¿cómo sería posible una ampliación? ¿Cómo podría y debería desarrollarse el problema del concepto de mundo partiendo de alguna dimensión radical del tipo de pregunta que la Metafísica representa, de suerte que con una fundamentación radical y expresa de su origen (es decir, del origen del concepto de mundo) obtuviésemos también una suficiente amplitud del fenómeno?

Precisamente porque la arquitectónica de la «Crítica de la razón pura», y la manera de tratar los problemas que en ella prevalece, acaban poniendo el concepto de mundo en un contexto aparentemente unívoco, precisamente por eso, digo, es necesario señalar lo problemático que puede haber en esa arquitectónica y en esa manera de tratar los problemas. Pero las cuestiones planteadas no pueden tratarse ni responderse en detalle refiriéndolas solamente a Kant, sino que después de esta orientación historiográfica acerca de la historia del concepto de mundo, lo que trataremos de hacer será clarificar ese problema en el contexto de la pregunta que nos ocupa, es decir, de la pregunta por la esencia de la cosmovisión o visión del mundo o *Weltanschauung* y de la relación entre esa visión del mundo y la filosofía.

Sólo que la caracterización que acabamos de hacer del concepto kantiano de mundo sería incompleta y unilateral, si no nos refiriésemos también a otro empleo de la expresión «mundo» que hace Kant.

g) *El significado existencial del concepto de mundo*

Si, volviéndonos a la historia, comparamos el concepto kantiano de mundo con el concepto «mundus», lo primero que vemos es que Kant, apoyándose en la tradición metafísica, toma el concepto de

mundo en el sentido del primer significado de mundus = *universum creaturarum, universitas* de las cosas finitas existentes, es decir, toma el concepto de mundo en su significado específicamente cosmológico, aunque, eso sí, con la esencial transformación que el planteamiento transcendental introduce en ese concepto.

Pero más arriba hemos visto que, partiendo del Nuevo Testamento, a través de San Agustín, Santo Tomás y otros, cuaja un segundo significado del concepto de *mundus,* conforme al que *mundus* significa los hombres y, por cierto, los hombres en una peculiar posición respecto al mundo en el primer sentido, los *amatores mundi,* los hijos del mundo. Henos aquí con lo que llamamos el significado existencial del concepto de mundo, el significado de mundo esencialmente referido al existir, a la Existenz del hombre. Mundo significa en este caso: los hombres entre sí y en sus relaciones mutuas. Mundano significa, como podemos decir, el haberse del hombre acerca del ente, y, por cierto, gradualmente va desapareciendo el específico significado cristiano que inicialmente tiene la expresión vida mundana. Hablamos de la capacidad que alguien tiene de presentarse y comportarse como un hombre de mundo; la expresión «mondaine» caracteriza una forma completamente determinada de existir (de *Existenz)* del hombre.

Pues bien, en Kant irrumpe también este significado existencial del concepto de mundo sin que, no obstante, ni la cuestión de la conexión entre ambos conceptos, ni con ello la de una investigación más radical del fenómeno del mundo se conviertan en Kant en un problema vivo. «... pero el objeto más importante en el mundo, en el que toda la cultura del hombre puede emplearse, es el hombre mismo: porque él es su propio fin último. Por tanto, conocerlo a él, conforme a su propia esencia, es decir, como un ser terreno dotado de razón, es lo que en especial merece llamarse conocimiento del mundo; por más que el hombre sólo constituya una parte de las creaturas de la tierra» («Antropología», primer párrafo del prefacio)[30]. El conocimiento del mundo es aquí, por tanto, un conocimiento del hombre en lo que respecta a cuál es la posición del hombre en el mundo y a cómo se comporta el hombre en el mundo. Por tanto, Kant llama directamente a este conocimiento del mundo antropología, y, por cierto, antropología pragmática; a diferencia de la antropología fisiológica, esa antropología pragmática considera al hombre «... en el respecto de lo que el hombre, en tanto que un ser que actúa libremente, hace de sí mismo,

[30] Kant, WW (Cassirer), t. VIII, pág. 1.

o puede hacer de sí mismo y debe hacer de sí mismo» *(ibídem).* «Pero el principio interno del mundo es la libertad. Aquello a lo que el hombre está llamado es, por tanto, a alcanzar la más alta perfección mediante su libertad»[31]. Mundo significa, pues, aquí, *habitator mundi,* y este *habitator mundi* es el hombre en lo que se refiere a su *Existenz,* a su existir. Antropología, teoría o doctrina del hombre = conocimiento pragmático del mundo. Con lo cual se está diciendo y, por cierto, en la forma más extrema que podría decirse, que mundo significa precisamente los hombres. Conocimiento del hombre = conocimiento del mundo.

Al conocimiento del mundo se contrapone la escuela, es decir, el saber de tipo escolar, el saber aprendido en términos escolares. La escuela «proporciona destrezas y habilidades. Lo que principalmente tiene a la vista, su finalidad, su objetivo, es formarnos para que superemos a los demás en cantidad de conocimientos. A la persona formada en tales términos podemos llamarla un escolástico. Pues eso que ha aprendido puede a lo sumo aducirlo o aplicarlo con provecho como hombre de escuela. El formado así por la escuela es pasivo»[32]. El saber escolar, el saber de escuela, el saber escolástico en este sentido, es materia técnicamente aprendida, no sólo sin una finalidad práctica viva, sino que se trata de conocimientos que por su propia esencia no tienen por meta aquello que es esencial para el existir de la exsistencia o Dasein.

En cambio, el conocimiento del mundo es un saber extraído de la experiencia de la vida y que, por tanto, está dirigido a la exsistencia. «Tal Antropología, considerada como un conocimiento del mundo que ha de venir después del que la escuela suministra, no ha de llamársela todavía pragmática porque contenga un extenso conocimiento de las cosas del mundo, por ejemplo de los animales, de las plantas y de los minerales de los distintos países y climas, sino que la llamaremos pragmática si contiene un conocimiento del hombre en tanto que *cosmo-polites,* es decir, en tanto que ciudadano del mundo» («Antropología en sentido pragmático», prefacio)[33]. «También las expresiones: conocer el mundo y tener mundo distan bastante entre sí en lo que significan; quien conoce el mundo, entiende el juego que él ha visto; quien tiene mundo ha sido o es jugador en ese juego; pero para juzgar

[31] *Eine Vorlesung Kants über Ethilk* (Un curso de Kant sobre Ética), ed. P. Menzer, Berlín, 1924, pág. 317.

[32] Kant, *Anthropologievorlesung,* ed. A. Kowalewski, Múnich/Leipzig, 1924, pág. 71.

[33] Kant, WW (Cassirer), t. VIII, pág. 6.

lo que suele llamarse el gran mundo, es decir, el estamento de los distinguidos, la clase alta, la Antropología se encuentra en una situación muy desfavorable; pues ésos se encuentran entre sí muy próximos; pero demasiado lejos de los demás»[34].

Lo que Kant quiere decir con «mundo», con «conocer el mundo» y con «tener mundo», y también el que Kant está entendiendo el mundo en un sentido existencial, se vuelve particularmente claro si consideramos los apuntes de un curso de Antropología de Kant (1792) encontrados entre los apuntes tomados en la Universidad por el conde Heinrich zu Dohna-Wundlaken[35]. El conocimiento del mundo: «capacita a uno, lo vuelve inteligente, para hacer uso de sus habilidades en el trato con los hombres. Un hombre de mundo es un jugador en el gran juego de la vida» *(loc. cit.,* pág. 71). Mundo = el gran juego de la vida = experiencia de la vida = exsistencia humana como tal. Conocimiento del mundo = conocimiento del hombre, saber acerca del hombre. Antes *habitatores mundi,* ahora jugadores o co-jugadores [en alemán *Spieler* y *Mitspieler].* «La mayor parte de los hombres se forman en la escuela para el mundo y son formados por el mundo para el mundo. Ambas cosas juntas y fundidas, (1) conocimientos escolares, formación escolar, y (2) formación mediante el trato, eso es lo mejor» «Hombre de mundo significa conocer qué hay de los demás hombres, es decir, cómo se las han los demás hombres y cómo haberse con los demás, es decir, qué es lo que de verdad pasa en la vida humana, saber de qué se trata en la vida humana.» «Tener mundo significa tener máximas y saber imitar a los grandes modelos.» «Se puede tener mucho mundo y, sin embargo, ser un ignorante. El mundo descansa en formalidades, en elementos formales.» «La palabra *Klugheit,* es decir, inteligencia, prudencia, se la puede tomar en un doble sentido; en el primero se le puede dar el nombre de prudencia mundana; en el segundo de prudencia privada. La primera es la habilidad del hombre para ejercer influencia sobre los demás, a fin de servirse de ellos para las propias intenciones de uno»[36]. Mundo: el ser-unos-con-otros, el *Mit-einander.* Y también: «Una historia está pragmáticamente enfocada cuando nos vuelve inteligentes, es decir, cuando enseña al mundo cómo puede procurarse provecho, y ello en mejores términos o, por lo me-

[34] *Loc. cit.,* pág. 7.

[35] Cfr. nota 15, *loc. cit.,* págs. 71-72.

[36] Immanuel Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten,* ed. K. Vorländer, 6.ª ed., Leipzig, 1925, pág. 42, nota.

nos, tan buenos como el mundo que le precedió» *(ibídem)*. «Mundo» y «mundo que le precedió» significan aquí de forma bien clara: los hombres mismos en su ser-unos-con-otros, y no algo así como cosmos o naturaleza. Mundo: la expresión con que se designa a la exsistencia humana, y, por cierto, atendiendo a lo que en ella acaece, es decir, a aquello de lo que en ella se trata, y, por tanto, el juego en el que consiste el ser-unos-con-otros de los hombres en la relación de éstos con el ente. Mundo: la expresión con que se designa al hombre o a los hombres, pero el hombre no como ingrediente del cosmos, es decir, no como una cosa natural, esto es, no como una cosa de la naturaleza, sino en el contexto histórico de su existencia. El concepto de «mundo» recibe aquí una versión orientada de forma mucho más unívoca a la exsistencia humana. Y es éste el significado de «mundo» al que se está refiriendo Kant cuando llama a la filosofía «sabiduría mundana» y en especial cuando Kant caracteriza a la filosofía en su conjunto en un doble aspecto: la filosofía conforme a su concepto escolar y la filosofía conforme a su concepto mundano. Se trata, pues, de nuevo, de la distinción entre formas de conocimiento, con la que ya nos topamos en la introducción a la Antropología.

Esta caracterización de la filosofía se encuentra en una excelente sección final de la «Crítica de la razón pura», en la que Kant se expresa bien radicalmente sobre la filosofía en conjunto. Dice lo siguiente (A 839 s., B 867 s.): «El matemático, el estudioso de la naturaleza, el lógico, por excelentes que sean los progresos que los primeros han hecho en el conocimiento racional, y los segundos especialmente en el conocimiento filosófico, no son sino artesanos de la razón; pero, por encima de ellos, como ideal, hay todavía un maestro, es decir, por encima de ellos hay un maestro entendido como ideal de la razón, que los pone a todos a trabajar, que los usa como instrumentos, para promover los fines esenciales de la razón humana. Y a éste es al único que deberíamos llamar filósofo; pero como tal maestro no puede ser encontrado en ninguna parte y, sin embargo, la idea de su legislación aparece por todos lados en la razón humana, vamos a atenernos simplemente a esta última para determinar con más exactitud qué es lo que la filosofía, conforme a este concepto mundano, prescribe como unidad sistemática desde el punto de vista de los fines.»

Tenemos aquí primero la distinción entre «artista, artesano, operario» de la razón y «maestro como ideal», esto es, «maestro entendido como ideal», es decir, maestro en el sentido de la realización de la idea en un individuo singular, es decir, maestro en el sentido de aquello que constituye el «hombre divino en nosotros», es decir, como aquello que es esencial para todo hombre en su existir, en su actuar. La filosofía en este sentido, es decir, la filosofía que tiene a la vista la exsistencia humana o Dasein humano como tal, es la filosofía conforme al concepto mundano de ésta, con lo cual mundo significa también aquí: la exsistencia humana, el Dasein humano, en lo esencial de su *Existenz*, de su existir. En una nota a este pasaje Kant hace además una aclaración explícita: «concepto mundano significa aquí aquel concepto que interesa necesariamente a todos y cada uno; por tanto, la intención de una ciencia articulada conforme al concepto escolar de ciencia, la defino como aquella intención conforme a la que lo que se buscan son ciertas habilidades para la consecución de determinados fines, sean éstos los que fueren» (B 867/8, nota). Cfr. sobre ello la introducción al «Curso de Lógica», sección III.

Dejemos de lado la cuestión de si de verdad puede hacerse también esta distinción en lo que se refiere a conceptos de filosofía, y tampoco vamos a entrar a discutir si la Lógica es sólo asunto de un artesano de la razón. Lo que aquí nos interesa subrayar es que vemos cómo emerge de nuevo ese significado del concepto de mundo que viene prefigurado en el concepto (de mundo) específicamente transcendental de la «Crítica de la razón pura», pero que manifiestamente representa a su vez un resultado o aplicación del concepto existencial de *mundus*, de *monde*.

Y es a este significado existencial de la palabra «mundo» al que nos referimos en nuestra expresión «visión del mundo», aun cuando esta expresión incluya también el significado cosmológico, y ello no accidentalmente, sino porque el concepto existencial abarca también la naturaleza y el mundo. Pues entre los conceptos de mundo, el existencial no es el más estrecho, sino el más amplio, el más original. Ahora bien, de ninguna manera vamos a tratar de decir en qué consiste una «visión del mundo» recurriendo a un análisis de las distintas capas de significados de la expresión «mundo», sino que lo único que pretendíamos con estas referencias históricas era obtener una indicación concreta y una ilustración concreta de lo problemático que en sí es el concepto de mundo. Se trata ahora de encaminarse al problema central y, con ello, de obtener el suelo sobre el que sea posible una aclaración de qué sea eso de «visión del mundo» o «cosmovisión» o *Weltanschauung*.

Ese carácter problemático del concepto de mundo, que es lo que hasta ahora hemos tratado de sacar a la luz, podemos condensarlo en cinco puntos:

(1) El concepto de mundo es un concepto problemático en cuanto que oscila entre dos significados distintos, de los que, por otra parte, tampoco puede decirse que no guarden ninguna relación entre sí.

(2) Esta oscilación, cuando se consideran las cosas más detenidamente, tiene su origen en que no está claro cómo se relaciona con la exsistencia eso que llamamos mundo.

(3) Por un lado, el mundo es una determinación del todo del ente y en este aspecto se refiere también al hombre, aunque (en este aspecto) no se refiera de forma especial a la exsistencia; todos los entes pertenecen al mundo, los animales, las plantas, las piedras.

(4) Y, sin embargo, ese mundo está enfáticamente referido a la exsistencia en cuanto que no sería sino una idea de la que se dice que tiene su origen en la naturaleza de la razón humana.

(5) Además, esa pregunta por la relación especial entre mundo y exsistencia se agudiza no sólo en el aspecto del origen que el concepto de mundo tendría en la razón humana, sino también en el aspecto de que, en la otra acepción del concepto de mundo, lo que se entiende precisamente por mundo es el ser-hombre y su juego y sus idas y venidas.

Pero no sólo sería un camino erróneo, sino que también sería escurrir el bulto si quisiésemos eliminar estas dificultades mediante una mediación dialéctica entre los distintos significados de «mundo» y las distintas relaciones entre mundo y exsistencia. Pues por tal vía no se conseguiría otra cosa que mantener la falta de claridad sobre todo ello, y tal dialéctica —en los casos en que cobra altura suficiente— no consiste sino en un convertir en sistema la falta de claridad, es decir, en un tratar de eliminar violentamente los problemas por vía de suscitar la apariencia de que se les llega a dominar mediante una conceptuación transformadora y tensa. Lo que más bien tenemos que hacer es no perder de vista la dificultad que el concepto de mundo plantea, sino mirarle a la cara, mantenerla enteramente delante de nosotros sin paliativos y sin ninguna clase de debilitaciones, y ello podemos hacerlo reduciendo esa dificultad a esta desnuda cuestión: ¿cuál es entonces la relación entre exsistencia y mundo?

La naturaleza de la cosa misma por la que nos estamos preguntando implica que el problema del concepto de mundo, y ello habremos de verlo con toda claridad, no puede discutirse sin plantear a la vez la cuestión de su relación con la exsistencia. Al preguntarnos acerca de qué sea el mundo, estamos tocando un fenómeno que se caracteriza por las múltiples capas que posee. Y, sobre todo, para la comprensión de esos fenómenos se exigen condiciones esenciales y, por cierto, no solamente condiciones referentes al dominio técnico del método de interpretación, sino condiciones humanas específicas en el sentido de saber mirar dentro de la exsistencia, y cuanto más neto se vuelve el empuje que va cobrando esta nuestra introducción a la filosofía, en que este curso consiste, es decir, cuanto más aumenta ese empuje, tanto más urgente es despertar esa condición esencial. Por eso, en las discusiones que siguen no importa tanto que ustedes dominen el todo de la interpretación en cada uno de sus pasos y sean capaces de apropiárselo en términos de un conocimiento conceptual enteramente unívoco, sino que lo que importa es que ustedes se percaten de hacia dónde apunta la investigación, de cuál es el objetivo de ésta.

CAPÍTULO SEGUNDO

Cosmovisión y ser-en-el-mundo

§ 35. LA EXSISTENCIA COMO SER-EN-EL-MUNDO

Hablamos de la naturaleza del hombre y de su relación con el mundo sin que aún esté decidido si hemos determinado esa naturaleza lo suficiente como para poder preguntarnos sobre su relación con el mundo. ¿Se trata quizá de que, por un lado, tenemos como punto de referencia la exsistencia o Dasein y, por otro, lo que llamamos mundo? ¿Se trata acaso de que esa exsistencia puede también en ciertas ocasiones entrar en relación con el mundo, o se trata quizá más bien de que esa exsistencia guarda una constante relación con el mundo? Y, si se trata de lo último, ¿por qué y cómo?

Pero lo curioso es que mientras planteamos en tales términos la cuestión de la relación de la exsistencia por un lado con el mundo por otro, nos delatamos en realidad a nosotros mismos como no teniendo ninguna idea de aquello que convertimos en punto de apoyo y en punto de partida, supuestamente sólidos, de nuestra interrogación.

Exsistencia o Dasein significa ser-en-el-mundo, estar-en-el-mundo, *In-der-Welt-sein*. Y ya el hecho de que durante la larga historia del concepto de mundo precisamente esta relación de exsistencia y mundo permaneciera sin aclarar, más aún, de que ni siquiera llegase a convertirse en problema, es de por sí un aviso de que las cuestiones de que aquí se trata, no resultan de por sí visibles sin más, de que presumiblemente se trata de esa clase de cuestiones y relaciones que en sí son bien simples y sencillas, pero que permanecen ocultas al sentido común o

al entendimiento común, de suerte que éste las malinterpreta y distorsiona. La dificultad principal para entender aquello de lo que aquí se trata radica, por tanto, en penetrar como tales esas falsas interpretaciones y distorsiones, en quebrarlas, para permitir que la vista pueda penetrar libremente en lo sencillo, detenerse en ello. Como ocurre siempre en filosofía, tampoco aquí se trata de descubrir terreno desconocido, sino que de lo que se trata es de liberar de la apariencia y de las nebulosidades algo que desde hace ya mucho tiempo conocemos de sobra.

Exsistencia significa ser-en-el-mundo. Y ese ser-en-el-mundo caracteriza a la exsistencia como la estructura esencial que le es propia, es decir, como la estructura esencial que define a la exsistencia. Y contra esto se levantan inmediatamente importantes reservas que conviene discutir brevemente. Pues con ello se aclarará también qué se quiere decir con ser-en-el-mundo[1].

La tesis de que exsistencia significa ser-en-el-mundo es un enunciado concerniente a lo que la exsistencia esencialmente es, y significa algo enteramente elemental, pero que precisamente por eso debe convertírsenos en un problema bien planteado en sus netos perfiles y en toda su acuidad. Aquello con lo que, por así decir, chocamos al decir que la exsistencia es ser-en-el-mundo es nada menos que la estructura de la transcendencia, con la que ya nos topamos también por nuestra primera vía. Allí decíamos: la transcendencia va más allá del ente, lo transciende, pasa por encima de él, pero de suerte que en ese ir más allá de él, en ese transcenderlo, en tal *Überstieg,* puede comportarse respecto al ente, puede haberse acerca de él, y, por tanto, puede comportarse también respecto a (o puede haberse también acerca de) el ente que es ella misma, es decir, puede ser ella misma, es decir, puede ser sí misma, es decir, puede ser un *selbst,* un *self,* un sí-mismo. La exsistencia transciende al ente, va más allá del ente, la exsistencia sobrepasa, pero no ocasionalmente, sino como exsistencia, es decir, la exsistencia transciende el ente, lo sobrepasa, va más allá de él, pero no se trata de este o aquel ente, no se trata de que la exsistencia escoja este o aquel ente para transcenderlo, sino que la exsistencia transciende el ente en conjunto. Sólo porque la exsistencia transciende el ente en conjunto puede seleccionar o escoger o elegir dentro del ente y comportarse o haberse respecto a éste o aquél; con el existir fáctico de cada exsistencia

[1] Cfr. Martin Heidegger, «Vom Wesen des Grundes», cap. II, *loc. cit.*

o Dasein se ha tomado también ya en lo esencial una decisión acerca de tal elección. Y dentro del círculo de lo así decidido hay, naturalmente, (es decir, es donde después reside) el correspondientemente espacio de libertad.

¿Pero, qué significa ese «en conjunto», es decir, ese «el ente en conjunto», que pertenece a la transcendencia, es decir, que es ingrediente constitutivo de la transcendencia? Ese «en conjunto» es el «adónde» en el que ese movimiento de transcender, de sobrepasar al ente, se consuma, se termina, se realiza, ese «en conjunto» es aquello adonde la transcendencia (en el movimiento en que ella consiste) transciende y, por tanto, es aquello también desde donde la exsistencia o Dasein retorna al ente, es decir, vuelve a él, en su comportarse o haberse respecto al ente. Eso a-donde transciende la exsistencia en su esencial ser-transcendedora, precisamente eso es lo que llamamos mundo. Pero en ese transcendere, en ese sobrepasar, en ese transcender, la exsistencia no sube, pasa, o asciende saliendo de sí de modo que, por así decir, se dejase a sí misma tras de sí, sino que en ese transcender, en ese sobrepasar, la exsistencia no sólo sigue siendo ella misma, sino que es precisamente en ese transcender, en ese sobrepasar, donde la exsistencia empieza siendo algo así como [en español de Sudamérica: es recién algo así como] ella misma. El adónde del transcender, el adónde del sobrepasar es aquello en lo que la exsistencia como tal está, en lo que la exsistencia como tal se mantiene. Transcender significa ser-en-el-mundo, estar-en-el-mundo.

Al final de la primera vía obtuvimos lo siguiente: la comprensión del ser es transcender; y ahora decimos: transcender es ser-en-el-mundo. Allí insistimos expresamente en que con la comprensión del ser no se agotaba lo que la transcendencia es, es decir, no quedaba agotada la esencia de la transcendencia. Eso mismo podemos expresarlo ahora también de la siguiente forma: el-ser-en-el-mundo comporta o conlleva comprensión del ser, es decir, al ser-en-el-mundo pertenece algo así como comprensión del ser; pero esta comprensión del ser no coincide por completo con aquél (con el ser-en-el-mundo), sino que sólo es un momento esencial del ser-en-el-mundo. Y ello implica lo siguiente: el ser, la posible diversidad de ser que, de forma expresa o no, entendemos en la comprensión del ser, no coincide de ninguna manera con aquello a que el título de «mundo» se refiere, aun cuando el ser y todo aquello a lo que la expresión «ser» se refiere, pertenece al contenido del concepto de mundo. El ser-en-el-mundo viene primariamente co-determinado por la compresión del ser; pero este ser en tanto que ser-en--el-mundo no es solamente un previo entender el ser, un entender de

antemano el ser. Este entender tiene, por lo demás, su carácter propio, no es solamente un conocer o saber teorético.

Pues bien, aun cuando ser y mundo, es decir, aun cuando comprensión del ser y ser-en-el-mundo no coinciden por completo, a partir de esa comprensión del ser, la cual es un ingrediente necesario de la transcendencia, sí podemos abrirnos un camino para proceder a una ulterior clarificación de qué es lo que quiera decir propiamente «mundo» en la expresión «ser-en-el-mundo».

Dicho más exactamente: mediante tal caracterización de la comprensión del ser hecha en la perspectiva del fenómeno del mundo, es decir, hecha con la intención de una aclaración del fenómeno del mundo, no solamente experimenta este último una mayor aclaración, sino que, a la inversa, también la comprensión del ser se vuelve más clara en conjunto en su pertenencia a la transcendencia. Pese a lo cual, repito, la transcendencia, la cual es ser-en-el-mundo, no se agota en comprensión del ser.

Para ello vamos a partir del concepto cosmológico de mundo en Kant. Ese concepto se refiere a la totalidad de lo que está-ahí-delante, es decir, a la totalidad de las cosas, a la naturaleza en el sentido más lato. Y, tal como hemos visto, esa totalidad de la naturaleza, en su estructura de ser, es el correlato de la experiencia finita y, por cierto, de una experiencia de tipo teorético-científico, o dando un paso más, de lo que llamamos conocimiento físico-matemático. El que el planteamiento kantiano se mueve en esta dirección de un estrechamiento del concepto de mundo por el que éste queda reducido a la totalidad de la naturaleza así entendida, muéstrase también en que el propio Kant distingue entre un concepto estricto y un concepto más amplio de mundo. El concepto estricto significa el todo matemático de lo grande y lo pequeño en el mundo, es decir, la infinitud de doble dirección, es decir, la infinitud dirigida por un lado hacia lo infinitamente grande y por otro hacia lo infinitamente pequeño, es decir, una idea específicamente matemática, esto es, una idea cuantitativa.

El concepto existencial de mundo, que Kant introduce, aunque de ninguna manera puede decirse que esté filosóficamente elaborado y ni siquiera convertido en problema, apunta, sin embargo, en la dirección de un problema, en cuanto que se refiere precisamente al todo de aquello que Kant llama el «juego de la vida», un todo que, en su estructura de ser, tiene, manifiestamente, un carácter enteramente distinto que el ser de la naturaleza, aunque con eso no baste. Pues la exsistencia fáctico-histórica de los hombres entre sí y unos-con-otros es, como ya vimos, siempre y necesariamente no sólo un ser-cabe lo que

está-ahí-delante, es decir, un ser cabe las cosas (un ser cabe lo *Vorhanden),* sino también un ser cabe [un *esse apud]* los *utensilia e instrumenta,* es decir, cabe lo a-mano, es decir, cabe las cosas de uso (un ser cabe lo *Zùhanden).* Con otras palabras: en cuanto que la exsistencia, por su propia esencia, es cooriginalmente un con-ser con otros (es decir, un *Mit-sein)* en ese su ser-cabe lo que está-ahí-delante, es decir, en ese su ser cabe las cosas, y todo ello lo es como un ser-sí-misma (es decir, como un *self,* como un *Selbst-sein),* en cuanto que todo ello es así, digo, el todo de la constitución de ser del ente que nos es manifiesto en conjunto es evidentemente más rico y original que aquello que está pensado en el concepto cosmológico kantiano de mundo y también mucho más rico y original que lo que (por lo menos) viene apuntado o indicado en el concepto antropológico de mundo (digo «apuntado» o «indicado» porque se trata de un concepto que Kant ciertamente no elabora).

De modo que si tomamos con suficiente originalidad y amplitud aquello que en nuestra exsistencia o Dasein entendemos ya siempre como siendo (lo cual no quiere decir que hayamos desarrollado ya también un adecuado concepto de ello) y si al todo de ese ser (sobre el que ese entender el ser o esa comprensión del ser versa) lo llamamos mundo, entonces con sólo esa operación hemos ido ya básicamente más allá del concepto kantiano de mundo y, por cierto, no sólo por vía de un mero ampliarlo y completarlo teniendo en cuenta más ámbitos de ser. El mundo es el todo de la constitución de ser, no sólo de la naturaleza y del ser-unos-con-otros histórico y del propio ser la exsistencia sí-misma (es decir, de ser la existencia un sí-mismo, un *self)* y de las cosas de uso, sino que el mundo es la específica totalidad de la diversidad de ser que, en el con-ser-con-otros, en el ser-cabe-las-cosas y en el ser-sí-misma (la exsistencia), unitariamente se entiende y unitariamente entendemos. Pero el problema es precisamente el de la totalidad de ese todo orientado así esencialmente a la exsistencia; esa totalidad no podremos obtenerla, ciertamente, por vía de poner al lado de la ontología de la naturaleza de Kant en el sentido más lato, una ontología de la exsistencia histórica, una ontología de las cosas de uso, y una ontología de la subjetividad; pues con todo ello no conseguiríamos otra cosa que perder de vista sin remedio el problema esencial de que se trata, y sin esperanzas de recuperarlo. Lo que hemos de determinar es esa específica totalidad de ese *ser* todo y entero, de ese *Sein* todo y entero, de ese *esse* todo y entero, que se entiende en la exsistencia, es decir, de ese ser, de ese *esse* o de ese *Sein,* cuya comprensión constituye un ingrediente definitorio de lo que llamamos exsistencia o Dasein; es decir, lo

que hay que determinar es la organización interna de esa totalidad de ser, pero sin entenderla (desde las ontologías que teoréticamente han venido desarrollándose) como una especie de estratificación de regiones de ser, o como un quedar unas junto a otras distintas regiones de ser[2].

§ 36. El mundo como «juego de la vida»

Hemos visto que cuando Kant trata de explicar el concepto existencial de mundo, es decir, cuando trata de caracterizar su significado en términos más bien filosóficos, habla del «juego de la vida». Y al recurrir a esa expresión, Kant no hace sino recurrir a una forma habitual de hablar, y en estas formas de hablar, si tenemos un oído suficientemente aguzado, se oculta siempre filosofía, aunque la filosofía esté en ellas todavía cautiva. Y, ciertamente, no podría ser de otro modo si el filosofar, como hemos dicho, pertenece a la esencia de la exsistencia o Dasein y esa exsistencia se expresa en el lenguaje, aunque sólo sea acerca de lo cotidiano. La expresión «juego de la vida» nace, seguramente, de que el ser-unos-con-otros histórico de los hombres, es decir, de que la convivencia histórica de los hombres ofrece el aspecto de una abigarrada diversidad, movilidad y mutabilidad, y contingencia. Pero todo ello, todo lo que en la vida se ve, no puede ser sino reflejo de la esencia de la exsistencia, es decir, no puede ser sino reflejo de aquello en que la exsistencia consiste, pues todo ello no es sino el modo como la exsistencia se desenvuelve histórica y fácticamente. Con otras palabras: si la exsistencia puede ofrecer tal aspecto es que ese carácter de juego radica ya en la propia esencia de la exsistencia.

Y, efectivamente, en relación con la pregunta por la totalidad del todo de aquello que llamamos mundo tenemos que decir lo siguiente: la totalidad del ser que en cada caso viene ya entendido en la exsistencia, y en particular el carácter de ese entender y la organización de lo entendido, es decir, el ser-en-el-mundo en general y, en suma, el mundo, tiene carácter de juego. Por diversas razones empiezo dando esta caracterización un tanto atrevida, pero no tengo más remedio que renunciar a entrar en la interpretación de la esencia de aquello que llamamos juego. Habrá de bastarnos con algunas indicaciones que lo caractericen.

[2] La específica totalidad de estas reglas de juego metafísicas y, por tanto, aprióricas, que hacen posible un determinado y fáctico juego de la vida.

Hablamos de juego de cartas, de juego de sociedad, de juego de voces, de juego de gestos, hablamos también [en alemán] de que «algo juega un papel» [en castellano: de que algo desempeña un papel] en el sentido de que ese algo reviste importancia o tiene importancia en el contexto que fuere. De un hombre decimos que tiene una forma de ser lúdica, que se toma la vida como si se tratase de un juego. Hablamos también de un simple juego, queriendo entonces decir que algo tiene el carácter de apariencia, de no ser de verdad, de tratarse solamente de un «como si».

Esta última interpretación del juego conduce a que también el juego de los niños, que en un sentido es juego auténtico, lo tomemos en sentido positivista, es decir, lo consideremos en el horizonte y desde el horizonte de las llamadas ocupaciones serias de los adultos. Las preguntas de si algo va en serio o no, de si algo es «de verdad» o de si sólo es «como si», sólo se refieren a diferencias en la función fáctica y en las consecuencias del juego, pero no a este mismo. Y, sobre todo, no es posible entender el juego de los niños desde esa perspectiva. Por otra parte, no puede pensarse que el juego tenga que contener algo específicamente pueril. Si es un privilegio del niño el jugar, esto no significa sino que el juego pertenece en cierto modo al hombre. Quizá el niño sólo sea niño porque en un sentido metafísico es algo que nosotros los adultos hemos dejado de entender ya.

Ciertamente, hablamos también de juego en los animales y nos tomamos esto como prueba de que el juego es algo que pertenece al lado biológico de la exsistencia, que conviene al niño y que le falta al adulto. Pero esta argumentación se basa en una conclusión sacada al revés, en cuanto que presupone que aquello que llamamos juego en los animales es idéntico a lo que llamamos juego en el niño. Por otro lado, si es posible mostrar que hay juego en los animales, ello no sería sino una prueba de que el juego es un fenómeno amplio y que tiene que haber alguna razón por la que quienes nos llamamos adultos no jugamos ya en el sentido de los juegos del niño, aunque, ciertamente, se busquen sucedáneos de ello. Considérese lo dicho hasta aquí como una simple indicación de los ámbitos ónticos en los que comúnmente hablamos de juego.

a) *El ser-en-el-mundo como juego original de la transcendencia*

El que hablemos de «juego de la vida» no es solamente una forma de hablar; pero por otra parte debemos evitar tomarnos esa expresión como no más que un decir, en el que nosotros, por vía de interpreta-

ción, vayamos a intentar ahora meter otra cosa. De lo que se trata más bien es de aclarar aquello que en ella se dice, de atrapar los fenómenos de que en ella se trata y con los que nos topamos, y de ponerlos, por así decir, comparativamente al lado de aquello que queremos decir con «mundo», es decir, de asociarlos con ello.

Juego quiere decir, por un lado, jugar, pero en el sentido de estarse efectuando un juego, estarse realizando un juego; pero, por otro lado, juego es también el todo del conjunto de las reglas conforme a las que el jugar se efectúa, se ejecuta o se realiza. Ahora bien, el juego, en tanto que jugar, no es precisamente seguir sólo las reglas de juego, no es sólo un comportarse conforme a ellas. Pues con eso de ninguna manera acertaríamos con la esencia del juego. En el juego, reglas de juego y jugadores no solamente se copertenecen inmediatamente, sino que en el juego hay algo más: el juego es de antemano algo más original. Digámoslo muy a grandes rasgos: en el juego tiene que haber un cierto gozar del juego, un cierto goce en el juego; pero no solamente en el juego, sino que tiene que haber un cierto goce en el jugar mismo. Jugar es, conforme a su carácter básico, un estar-de-humor, un estar en el temple, un estar en la «afinación», que el juego exige; tanto que también podríamos decir a la inversa: a cada temple de ánimo, a cada *Stimmung*, a cada «afinación» de ánimo, pertenece juego en un sentido muy lato, es decir, todo temple de ánimo, toda «afinación», conlleva juego en el sentido más lato de este término. Y no solamente el jugar comporta goce en ello, es decir, goce en ese jugar, gozarse en ese jugar, sino que en todo goce, y no solamente en el goce, en todo temple de ánimo, en todo estado de ánimo, en toda afinación de ánimo, hay algo así como un juego. Pues «los juegos» no son solamente determinadas posibilidades fácticas y determinadas modalidades fácticas del jugar. No jugamos porque haya juegos, sino a la inversa, hay juegos porque jugamos y, por cierto, en un sentido amplio del jugar que no se expresa necesariamente en un ocuparse de, u ocuparse con, determinados juegos.

El jugar según esto (1) no es una secuencia mecánica de procesos físicos o psíquicos, sino que lo que en él pasa es libre y, por tanto, siempre está sometido a reglas. (2) En ese pasar, suceder o acontecer en que el juego consiste, lo esencial no es el hacer o actuar, sino que lo decisivo en el jugar es precisamente su específico carácter de estado de ánimo, el peculiar modo de encontrarse-en-ello. (3) Y, precisamente, porque lo esencial en el jugar no es el comportamiento, precisamente por ello las reglas tienen también un carácter distinto, a saber, esas reglas empiezan formándose en el juego mismo. Y la vinculación a esas

reglas es libre en un sentido totalmente especial. El jugar se ejercita (jugando), es decir, en tanto que ejecución de sí, en un juego (y es eso lo que empieza haciendo cada vez), en un juego que sólo entonces o después puede soltarse (o desprenderse, por así decir) formando un sistema de reglas. En este ejercitarse el jugar (como ejecución de sí) en... (es decir, en este jugar el jugar el juego en que consiste, es decir, en este desempeñarse el jugar en el juego en que ese jugar consiste) es como empieza surgiendo algo así como un juego, pero que no necesita empezar constituyendo (o dando lugar a, o cobrando la forma de) un sistema de reglas, de instrucciones. Tenemos, por tanto, (4) la regla de juego no es una norma fija, tomada de alguna parte, sino que es cambiable en el jugar y mediante el jugar mismo. Éste se crea, por así decir, el espacio dentro del cual él mismo puede formarse, lo cual significa también: dentro del cual él mismo puede cambiarse.

En este sentido original, lato y, últimamente, también metafísico, hay que tomar la expresión «juego» cuando decimos: «mundo» no es sino la denominación con que nos referimos al juego que la transcendencia juega. El ser-en-el-mundo es este original jugar el juego (es este original jugarse del juego o jugarse el juego) en el que toda exsistencia fáctica tiene que entrar y ejercitarse para poder desarrollarse, pasar, suceder, (jugarse) como exsistencia, de suerte que en la duración de su existir, esto es, a lo largo de su existir, a esa exsistencia o Dasein le pueda ir (esto es, le pueda salir el juego, es decir, le puedan salir las cosas, es decir, se la puedan «jugar» las cosas y los demás) en tales o cuales términos y de tal o cual manera*.

Pues bien, es esencial que el sentido común o entendimiento común, por así decir, no note nada de ello, no note nada de este juego de la transcendencia y que, por tanto, enseguida se horrorice en cuanto se le sugiere este su venir él puesto en juego, es decir, en cuanto se le insinúa que aquello que llamamos exsistencia pueda consistir en tal venir uno puesto en juego; pero, ¡si todo tiene sus reglas y normas fijas,

* N. del T.: En una traducción levemente distinta: «el ser-en-el-mundo es este jugarse original ese juego en el que la exsistencia fáctica tiene que meterse a jugar para dar el juego o todo el juego que pueda dar de sí de suerte que a lo largo de su existir el juego le vaya saliendo (o las cosas y los demás se la vayan jugando) de esta o aquella forma, de un modo o de otro». Esta segunda traducción no tiene más interés que reflejar el juego de palabras que en la frase el autor organiza con los términos *spielen* (jugar), *Spiel* (juego), *sich einspielen auf* (ejercitarse en...), *sich abspielen* (desarrollarse, producirse, suceder) *jemandem wird so oder so mitgespielt* (a alguien se le juega tal o cual buena o mala «pasada»).

si por doquier reina una confortable y razonable seguridad! ¿La exsistencia humana entregada a un juego? ¿Poner al hombre en juego, estar el hombre en juego, en el juego de la exsistencia...? Así es, ¡qué le vamos a hacer!

Pero no debemos olvidar que, primero, aquí estamos tomando «juego» en un sentido muy lato, y tal juego es algo completamente distinto de «andar jugando», es decir, es algo muy distinto de puro juego en contraposición a lo que es «en serio y de verdad», es decir, en contraposición a la realidad; tal diferencia no existe en absoluto en la transcendencia. Pero además, lo que se está caracterizando como juego no es el comportamiento fáctico de cada caso, sino aquello que posibilita a ese comportamiento fáctico de cada caso. Segundo, aquí se está tomando juego como algo que en sí es ya siempre un ir más allá, un haber saltado sobre sí, y, por tanto, como algo de antemano abierto, alumbrado, *erschlossen*.

Este juego no es un pasar, suceder, producirse, desarrollarse algo en un sujeto, sino al contrario, en este juego de la transcendencia viene ya envuelto y metido en él todo ente acerca del que podamos comportarnos y todo el comportamiento es ya de antemano un ejercitarse en ese juego, todo comportamiento posible es de antemano un haber entrado ya en el juego de ese juego.

Pero precisamente si la transcendencia ha de entenderse como un juego, entonces todo se vuelve vacilante, titubeante, inseguro. Más arriba decíamos: ingrediente de la transcendencia es la comprensión del ser, lo que llamo *Seinsverständnis*[3]. Pues bien: el ser que en esa comprensión se entiende se volvió (por lo menos en parte) manifiesto en aquello que Platón llamó las ideas, de las cuales sabemos que quedan por encima del cambio y de las mudanzas del tiempo, es decir, de las cuales sabemos que son eternas; el sistema de las categorías, aun cuando no lo conozcamos completo, es decir, aun cuando no lo conozcamos entero, representa precisamente lo en-sí simpliciter, lo en-sí absolute sumptum, lo en-sí en absoluto.

Tales argumentos pueden empezar resultando muy convincentes y, sin embargo, son argumentos hechos más bien para tranquilizar el sentido común del hombre, que argumentos nacidos de verdad de la pregunta por aquello que en esa comprensión del ser debe convertirse en problema. Y, precisamente, es esto lo que tenemos que aprender a ver: que lo que llamamos comprensión del ser no tiene el carácter inofensivo de un análisis de categorías que con el paso del tiempo fuésemos completándolas como uno va reuniendo poco a poco una colección de monedas; que la comprensión del ser y el ser mismo que en tal comprensión del ser entendemos, se forman más bien con la formación de lo que llamamos «mundo».

El ser-en-el-mundo en tanto que transcendencia, en tanto que juego transcendental, es siempre formación de mundo, *Welt-bildung*.

Al horizonte bien estrecho y escaso del entendimiento humano común se le antoja que lo categorial (si es que llega a hacerse una idea de lo categorial) es lo estable y, por tanto (lo cual no es sino el reverso de esa manera de ver las cosas), cuando eso que se consideraba sólido se pone en movimiento, se vuelve líquido, empieza a fluir, el entendimiento humano común sólo sabe hacer ya una cosa: prorrumpir en lamentaciones contra el relativismo.

---

3 La pregunta por el concepto de ser y por todo aquello que viene encerrado en esa pregunta representa un tránsito desde la comprensión del ser que podemos considerar corriente y obvia a un radical querer entender, querer comprender, querer conceptuar.

¿Qué es eso de entender el ser? ¿En dónde tenemos que situarnos para poder empezar siquiera planteando esta pregunta? Bien, no necesitamos situarnos en ningún sitio, porque (nosotros) ya nos estamos moviendo siempre dentro de esa comprensión, nosotros, es decir, el ente que somos nosotros, el ente que llamamos hombre y del que tenemos determinadas representaciones y conceptos e incluso acerca del cual hemos desarrollado antropologías.

La comprensión del ser es algo que está ahí en el hombre, una propiedad, una peculiaridad. Por consiguiente, la comprensión del ser es una propiedad del hombre, una propiedad que viene incluida en su esencia. Y de ello se sigue sin duda que, si la pregunta por el ser ha de ser la pregunta básica de la Metafísica, el hombre queda entonces en el centro de esa problemática. ¿Hay acaso una interpretación más radical del hecho filosófico de la Antropología que la que acabamos de dar, es decir, la de que la Antropología prepara el suelo para plantear y desarrollar la pregunta por el ser?

Ahora bien, esa comprensión del ser, ¿es solamente una propiedad, es decir, una determinación de la esencia del hombre, hasta ahora quizá poco tenida en cuenta, y que nosotros nos limitamos simplemente a [...] [dos palabras ilegibles] o no resulta más bien que lo que nosotros intentamos sacar a la luz en esa comprensión del ser es lo más original en la esencia del hombre, de suerte que, a la inversa, es a partir de ello desde donde cabe empezar poniendo en marcha cualquier pregunta radical por la esencia del hombre, de modo que de entrada hemos de empezar prescindiendo de toda Antropología? Pero, ¿por qué empezar prescindiendo de la Antropología o excluyendo la Antropología? Precisamente porque lo que se sigue de la problemática a la que acabamos de referirnos es que la Antropología, a lo sumo, ha de ser fundamentada de nuevo a partir de esa orientación central por la pregunta por el ser. Por tanto, queda en pie la idea de la Antropología filosófica como centro, una idea que sólo se puede justificar y fundamentar en los términos en que acabo de hacerlo.

b) *La transcendencia* qua *comprensión del ser, como juego*

Empleo el término juego en un sentido original que es a la vez un sentido lato. Entendemos la transcendencia como juego, y la entendemos como juego primero en lo que respecta a ese momento de ella que es la comprensión del ser, con lo cual también esa comprensión del ser tiene carácter de juego. Cuando hablamos del ser-en-el-mundo como jugar, con ello no queremos decir jugar un juego en el sentido corriente, sólo que ahora, por así decir, agrandado y transferido a la exsistencia en conjunto, ni tampoco jugar con el ente, ni tampoco jugar con el ser, sino: jugar el ser, abrirlo jugando ese juego, formarlo en ese juego, es decir, formarlo en el abrirlo jugando ese juego. De lo que se trata es, pues, de aprehender el específico pasar, suceder, acontecer [en alemán *Geschehen]* a que nos referimos con la expresión jugar, y la específica movilidad de ello.

Pero la interpretación de eso que llamamos mundo, el aprehender eso que llamamos mundo en lo que son sus rasgos esenciales, exige que pongamos el fenómeno del mundo en íntima conexión con la exsistencia misma y que pongamos a la vista esa constitución básica de la exsistencia que, anticipando las cosas, llamamos ser-en-el-mundo. Y esa constitución básica de la exsistencia es simultáneamente la estructura básica de lo que llamamos transcendencia, como aún veremos.

La transcendencia es algo a lo que hemos tratado de aproximarnos por la vía de una clarificación de la comprensión del ser, es decir, por la vía de una clarificación del hecho básico de que en nuestro comportamiento respecto al ente (en nuestros habernos acerca del ente) nos hemos puesto ya por encima de él, hemos ido ya más allá de él, lo hemos sobrepasado ya, y sólo de esa forma podemos entenderlo como ente. Esta comprensión del ser la caracterizamos como transcendencia, con la reserva de que la transcendencia no queda exhaustivamente definida o determinada por la comprensión del ser; sin embargo, es esa comprensión del ser la que va a servirnos ahora de hilo conductor para interpretar el ser-en-el-mundo y con ello el fenómeno de lo que llamamos cosmovisión o visión del mundo y para entenderla como un momento esencial de la filosofía misma.

Para poner esto por obra es necesario, en mucha mayor medida que hasta ahora, separarnos de los planteamientos que han venido haciéndose hasta ahora en la historia de la Metafísica y en la historia de

la filosofía, y a fin de hacer comprensible este paso es por lo que, por así decir, anticipando las cosas, he intentado aclarar un curioso fenómeno [el del juego], que a primera vista se diría poco apropiado para caracterizar ese fenómeno básico de la exsistencia o Dasein que es la transcendencia, a saber: el ser-en-el-mundo (o el mundo) como juego. Esta expresión no es arbitraria, como se desprende ya de la mención del empleo que Kant hace de ella.

El que consideremos la vida, el ser-en-el-mundo, el mundo mismo como juego tiene sus buenas razones. De lo que se trata es de ir más allá de la expresión corriente y de su significado, pero no de forma que nos inventemos un concepto de juego para aplicarlo después a la exsistencia, en el sentido de que la exsistencia fuese una especie de juego ampliado, a diferencia de los juguetes habituales. De lo que se trata es de obtener del fenómeno del juego una indicación, una orientación, una guía que nos permita aprehender en su carácter unitario ese pasar, ese acontecer, ese suceder que en el fondo define a lo que llamamos transcendencia.

Resumimos una vez más en cuatro puntos los caracteres básicos de eso que brevemente hemos analizado como juego, pero ahora acentuando el carácter unitario y la movilidad de ese fenómeno.

(1) Jugar es un libre configurar, un libre formar, que tiene su propia concordancia interna, en cuanto que ese formar se da él a sí mismo esa su concordancia interna en el propio juego.

(2) Jugar es, por tanto, aunque se trate de un libre formar, precisamente un vincularse, una vinculación, pero no como algo y a algo que quede desprendido y suelto, sino un configurante vincularse a ese configurar y vincular (y vincularse a él dentro de ese propio configurar y formar) que consiste en un juego y en el que el juego consiste.

(3) Jugar nunca es, por tanto, un comportamiento acerca de un objeto, ni en general es un simple comportamiento-acerca-de..., sino que el jugar del juego y el juego del jugar [el juego que se juega y el juego en que jugar ese juego consiste] es sobre todo y originalmente un pasar, un suceder, un acontecer que en sí es indivisible e inseparable.

(4) Llamamos jugar en este sentido al ser-en-el-mundo, a la transcendencia, que hasta ahora la habíamos caracterizado siempre como un ir más allá del ente, un sobrepasar el ente. De antemano el ser-en-el-mundo ha ido más allá del (ha sobrepasado el) ente y lo ha envuelto en su juego; en este jugar es en donde empieza formándose el espacio, incluso en sentido real y literal, dentro del cual encontramos ente.

c) *La correlación entre ser y pensamiento. Su estrechamiento en la interpretación «lógica» de la comprensión del ser*

Y si ahora, permaneciendo dentro de los límites de la discusión que hemos desarrollado hasta aquí, la transcendencia *qua* comprensión del ser la entendemos también como juego, precisamente en este punto, digo, chocamos con las mayores dificultades. Pues la comprensión del ser pertenece esencialmente al juego de la transcendencia y, por tanto, la comprensión del ser sería también un juego[4].

Recordemos brevemente que fue por primera vez en Platón donde se planteó expresamente como problema la cuestión de la comprensión del ser y cómo en Platón ese problema encontró su solución en lo que habitualmente se entiende como teoría de las ideas. Idea es aquello que en el ente se vuelve visible como siendo ese mismo ente, aquello que en el ente es el ente, el ser-qué de las cosas o la esencia de las cosas, aquello que en la cosa se ofrece y muestra como consistiendo la cosa en ello, es decir, nos ofrece su aspecto (nos da su aspecto) como siendo aquello en que la cosa consiste. Muéstrase aquí que la idea y su determinación quedan puestas en correlación con el λόγος (lógos). Pero sería ir muy lejos el decir que ella (es decir, esta correlación) sea el origen simpliciter, el origen en absoluto*; sin embargo, este paso que la filosofía dio aquí se convirtió en un

[4] Comprensión del ser como juego; precisamente desde aquí es desde donde hay que entender o conceptuar la transcendencia, el ser-en-el-mundo, el mundo, la visión del mundo o cosmovisión. Para ello es menester explicar de forma más clara que hasta ahora eso de «comprensión del ser» y también entender mejor la forma en que (o como) la hemos entendido hasta ahora, para hacernos así cargo de lo que pretendemos con nuestro intento. Hay que dejar ya de seguir escuchando en la palabra «juego» el elemento que la convierte en despectiva, es decir, el elemento de «no más que juego, sólo juego, simplemente juego»; al revés, hay que escuchar más bien el elemento de fuerza configuradora, poder configurador en el juego, pero mejor dejar de lado ambas cosas.

* N. del T.: Otra traducción posible también: «que ella (es decir, la idea y su determinación, es decir, la determinación de la idea en correlación con el lógos) sea el origen simpliciter (el origen en absoluto) de esa correlación»; el problema de traducción consiste en que en el original no queda claro a qué se refiere el pronombre personal *sie* (ella), sujeto de la frase; puede referirse a «correlación» y puede referirse a «la idea y su determinación»; me inclino a pensar que se refiere más bien a «correlación».

paso de decisiva importancia. Pues dicho brevemente: ese paso dio lugar a que en toda la historia posterior de la filosofía, de la que ahí se sentaron las bases, el ser se convirtiese en correlato del λόγος (lógos), de la ratio, de la razón.

Su desarrollo más grandioso lo encontró esta correlación en la *Lógica* de Hegel, cuya finalidad es nada menos que exponer el autosaber absoluto de la razón acerca de sí misma; por su contenido (y Hegel tiene plena conciencia de ello) ese libro de Hegel es Metafísica, conocimiento total del ser; pero no sin razón da Hegel a su libro el título de *Lógica* (Ciencia de la Lógica), para expresar que el todo del ser (de la substancialidad) en el sentido más lato, se centra (está centrado) en la razón (en la subjetividad). La esencia del ser, es decir, lo que es el ser, radica, por tanto, en el sujeto, es decir, en ser-sujeto. El ser, y toda la riqueza de aquello que esta idea encierra en sí, es pensamiento. Si piensan ustedes que en la *Lógica* de Hegel se concentran en una gran «idea» todos los motivos esenciales de la Metafísica occidental, que en la *Lógica* de Hegel se está suponiendo el motivo de la comprensión del ser, es decir, el pensamiento desenvolviéndose como vida de la razón conforme a la legalidad interna de aquella «idea», y ello en la forma de la dialéctica antigua, entonces no tiene más remedio que resultar bien curioso el que nosotros tratemos de llevar la «comprensión del ser» al vacilante e inseguro suelo que representa el concepto de juego.

Y, sin embargo, es necesario preguntar en esa dirección y ello por una razón bien básica y esencial, a saber: porque en la Metafísica, tal como ésta ha venido desarrollándose hasta aquí, se produce un esencial estrechamiento y también (digámoslo así) enajenación o extrañamiento del problema del ser[5]. Esa razón se vuelve clara y cobra toda su fuerza cuando nos hacemos la siguiente pregunta: ¿cómo se llega precisamente a esta correlación de ser y pensamiento, de ser y lógos, de ser y razón? Podríamos señalar que la filosofía antigua empieza con una tesis que no parece expresar otra cosa que esta correlación de ser y pensamiento. Parménides: «Pues lo mismo es el pensar y el ser» (Diels, fragmento 5), ambos se copertenecen. Pero no basta con indicaciones o referencias de este tipo porque el término νοεῖν (noein) que utiliza Parménides, no se puede equiparar sin más al concepto de razón de Kant o de Hegel; pero sobre todo porque esta orientación tan unívoca

[5] Ser, razón, ratio; todos los comportamientos no específicamente teorético-racionales: irracionales; con esta distinción se puso en cuestión (o discutió) todo, y ciertamente también puede ponerse, como ocurre siempre con toda dicotomía.

del problema del ser por el problema del λόγος (lógos), fue algo que sólo se inició más tarde, y ello por dos motivos principales. Si lo que se busca es el ser, si lo que se busca, por así decir, es la forma más aprehensible de él, entonces la forma más inmediata en que empieza presentándosenos es en el lenguaje y, por cierto, en el «es», en la cópula; el ser tiene en cierto modo su lugar en el enunciado, en el λόγος (lógos). Podríamos incluso decir: nace allí (en el lógos), es «natural» de allí, ése es su sitio, su casa. Y a esta forma del ser se recurre (y se la aborda) con tantas menos reservas cuanto que a ella (al enunciado, a la oración enunciativa) va ligada a la vez la verdad (o como podemos decir el ser-verdad, el ser-verdadero, el es-verdadero-que..., o es-verdad-que...) por contraposición a la apariencia[6].

Sobre la base de este hecho tan elemental, en el que aquí no podemos detenernos, el enunciado, el λόγος (lógos), la oración, pasa a desempeñar una función prioritaria en el problema del ser y, correspondientemente, la disciplina que tiene como tema al λόγος (lógos): importancia de la Lógica en la Metafísica.

Pero añadamos: es indiscutible que entre lógos y ser se da efectivamente tal conexión; la cuestión es solamente si se trata de una conexión original, o de la conexión más original a la que debe recurrirse en la pregunta por el ser. Lo que aquí estoy cuestionando es que el enunciado, el lógos, pueda tener esa función interpretativa, fundante, que se le asigna en lo tocante a la cuestión del ser.

Pero lo que propiamente acabó afianzando ese predominio del λόγος (lógos) y de la Lógica en la Metafísica fue algo distinto, que no resulta fácil de ver, es decir, que no resulta fácil de fundamentar o razonar en su posibilidad y que, correspondientemente, tampoco resulta fácil de superar.

Todo preguntar expreso por el ser es un tránsito de la comprensión vulgar del ser a una comprensión del ser articulada en conceptos; y tal articular en conceptos no es, naturalmente, otra cosa que un determinar conceptualmente. Ese articular en conceptos la comprensión del ser no es sino determinación puramente conceptual, racional, es decir, una determinación por puros conceptos, una determinación lógica (sobre todo si se tiene en cuenta que éste es un campo en el que sólo se trata de análisis conceptual, es decir, en el que queda excluida la expe-

[6] A es B no sólo tiene el significado de que B conviene a A como predicado, sino también: es un hecho que (es verdad que) A es B. A es B significa, pues, en segundo lugar, el ser-verdadero (el ser verdad) que A es B.

riencia). Y es en este punto donde se nos muestra lo curioso y aun sorprendente: lo que opera o actúa como el modo y manera de determinar el ser y su estructura, es decir, el conocimiento lógico, conceptual, es decir, el conocimiento que opera por puros conceptos, queda reinterpretado (precisamente en esa su función) en términos tales, que es él mismo quien pasa a convertirse en aquella relación con el ser, de la que ahora en adelante se supone que es ella la que originalmente abre (y que es la única en abrir) el acceso al ser. Es decir, el modo que representa la determinación conceptual del ser se convierte en la forma básica del entender el ser, es decir, en la forma básica de lo que llamamos comprensión del ser. La comprensión del ser, cuando se la conoce como tal, es comprensión lógica, aprehensión lógica, o concepción lógica. Y es así como el problema del ser empieza cayendo por entero en el círculo mágico de la Lógica y de la razón; y a ello se añade que a esta problemática del ser, a esta problemática que es la suprema, se le trata de dar la forma más estricta, y se la asimila a la racionalidad de la Matemática. No sin razón pudo llamarse al problema del ser en Platón «lógica del ser».

Lo difícil que es escapar a ese círculo lo hemos indicado ya brevemente con ocasión de la interpretación de la «Crítica de la razón pura», o más en concreto: con la interpretación de la posición de Kant respecto a la imaginación transcendental; el que Kant retrocediese ante ella (ante la imaginación) tiene su fundamento en un predominio del lógos, en un predominio del concepto de logos-razón, que Kant consideraba obvio, y no sólo en la forma particular que ese predominio cobró en la época de la Ilustración.

La terquedad o pertinacia de este planteamiento (de esta manera de ver las cosas) se muestra sobre todo en que cuando se busca derrocar esta primacía de la razón en la razón, lo más que el racionalismo consigue en tal intento es desembocar en un irracionalismo, es decir, en una posición que comparte con la primera el fundamento y lo fundamental. Pues el irracionalismo, como la propia denominación indica, sólo vive del racionalismo, es huésped perpetuo de él en todo lo que se refiere a la interpretación de las determinaciones conceptuales de que aquí se trata. De modo que con el irracionalismo no se consigue absolutamente nada, sino una mayor primacía del lógos, y también más apariencia. Pues con el irracionalismo las cosas no hacen sino cobrar la apariencia de que con él se hubiese hecho justicia a aquello que la racionalidad no puede aprehender. Y, por otra parte, el racionalismo vuelve a tener nuevamente a su favor el poder hacer uso de conceptos claros frente a esa papilla conceptual o polvareda o nebulosa que se

viene llamando «filosofía de la vida». Y así, también la reacción espontánea contra la tentativa de fundamentar el problema del ser (y, por tanto, también la transcendencia en general) en un juego, o en el concepto de juego, será la de husmear en ello, o barruntar en ello, o temerse en ello un nuevo irracionalismo. Mas con eso no se habría hecho otra cosa que encontrar una cómoda etiqueta, pero nada más.

Pero sí que se me objetará: ¿por qué entonces no dejar la Metafísica bajo la segura y precisa protección de la Lógica? ¿Por qué entonces ponerse a pelear contra el racionalismo, cuando el racionalismo ha suministrado tantos impulsos a la historia de la Metafísica?

Mi respuesta: no se trata en absoluto de luchar contra el racionalismo, ni mucho menos de tomar partido por el irracionalismo, sino que sólo se trata de hacer posible una interpretación más radical de la transcendencia, de la comprensión del ser, en vista de que el λόγος (lógos), de que el enunciado, sólo tiene una función interpretativa en el sentido de determinativa y predicativa, lo cual no significa en absoluto que (en el problema del ser) el lógos, el enunciado, la ratio en este sentido carezca de importancia.

Lo que se trata de ver es que la comprensión del ser antecede a todo enunciado o determinación predicativa, lógica, es decir, a todo empleo del lógos, y lo que se trata de ver es también que es esa comprensión del ser la que empieza posibilitando el lógos, es decir, el enunciado o determinación predicativa, lógica. Tenemos que preguntarnos qué es lo que queremos decir con comprensión del ser. Ciertamente, sobre ello hemos dicho ya cosas, y cosas importantes (cfr. el primer camino o primera vía: proyecciones de la constitución o estructura de ser, conceptos básicos). También hemos indicado ya que la comprensión del ser es manifiestamente un hecho básico de la exsistencia, un proto-factum de ella, y que sólo sobre la base de ese hecho puede la exsistencia comportarse respecto al ente (haberse acerca de él). Y, sin embargo, eso no es suficiente, ni siquiera cuando a lo que nos dispongamos sea a mostrar realmente determinaciones del ser o determinaciones de ser. Para darnos cuenta de ello basta recurrir a memorias históricas: doctrina de las ideas. Precisamente en la doctrina de las ideas ocurre algo que debe convertirse para nosotros en una advertencia: ciertamente, resulta relativamente fácil, una vez que se le ha descubierto, pensar el ser-qué (la quididad de algo) como aquello a partir de lo cual se determina cada ejemplar particular, cada instancia particular, cada «esto» particular (deícticamente aprehendido). Y, sin embargo, este magnífico descubrimiento, que no tenemos derecho a debilitar porque amenace con resultarnos demasiado conocido, condujo también desde el principio el problema a un callejón sin salida. El descubrimiento era demasiado fascinante como para seguir penetrando más hondamente con la misma originalidad, y, por eso, se permanece en él: χωρισμός, μέθεξις, ὄντως ὄν.

Es decir, el tránsito, el transcender, el ir más allá del ente, empieza produciéndose conceptualmente ya en el contexto de la elemental sencillez de ese primer descubrimiento, de ese primer ver, sin asegurarse suficientemente del punto de partida. Y en la medida en que para lo que vino después lo dominante y determinante no fue tanto aquel paso mismo como el resultado de él, fueron muy contadas las ocasiones en que alguien se atrevió a dar ese mismo paso, pero primero hacia atrás, a fin de poder darlo de nuevo hacia adelante con mayor alcance y con mayor claridad. Es decir, lo que se hizo después fue atenerse conceptualmente a ese transcender el ente, implicado por esa comprensión del ser, pero sin tener ya la posibilidad de disponer primero a ese ente (ponérselo por delante) con la suficiente amplitud, con la suficiente claridad (es decir, con la suficiente ausencia de encubrimiento) como para que ese ir más allá de él, ese transcenderlo conceptualmente, ese pasar conceptualmente más allá de él, ese sobrepasarlo, se produjese en toda su amplitud y con la necesaria diversidad; al buscarse no más que transcenderlo, sucumbiéndose en ello a la fascinación producida por la vista del ser (las ideas), el ente quedó incluso rebajado a mero trampolín, quedó convertido en un μὴ ὄν, me on (aun cuando respecto a este punto llega a producirse un giro en el propio Platón, ello quedó sin consecuencias)*.

* N. del T: La redacción de los dos párrafos anteriores es oscura en el original; una traducción más resumida podría ser también: «Y esto no será suficiente, aunque a lo que nos dispongamos sea a buscar determinaciones de ser. Para darse cuenta de ello basta recurrir a la memoria histórica: doctrina de las ideas. Pues en ella se contiene también un aviso: es relativamente fácil (una vez que se la ha descubierto, pero, naturalmente, no antes) pensar la quididad de algo como aquello desde lo que todo ejemplar o toda instancia de una determinada clase se determina. Pero fue precisamente este gran descubrimiento el que condujo el problema a un callejón sin salida. El descubrimiento era demasiado fascinante como para seguir buscando con originalidad, y, así, se permaneció en él, no se pasó por detrás de él, para buscar lo que lo posibilitaba.

El transcender se produjo sin previamente haberse asegurado suficientemente del punto de partida. Y como lo importante en lo que vino después fue el resultado y no el paso mismo, nadie se atrevió a dar ese paso, primero hacia atrás, para después poderlo dar de nuevo hacia adelante con más claridad y amplitud. Todo el mundo se atuvo al tipo de transcendencia sobre el ente contenida conceptualmente en aquella comprensión del ser sin tener la posibilidad de ponerse a ese ente por delante con la amplitud y claridad sufi-

Es decir, la comprensión del ser se vio empujada a cobrar forma conceptual explícita (esto es, se la obligó a cobrar una determinada forma conceptual) desde un determinado enfoque no suficientemente diferenciado y en una determinada dirección, sin que antes esa misma comprensión quedara suficientemente aclarada, es decir, sin que se la enfocase como la totalidad o todo que había de quedar conceptualmente articulado y sobre todo sin que antes quedase asegurado el suelo en el que esa comprensión había nacido y crecido como tal comprensión. De ahí que aparte de un simple señalar el lugar de ella ἡ ψυχή, la psique, el alma, y aparte de la mencionada caracterización lógica, nada más se dijera de ella en los aspectos que acabo de señalar. Sócrates no es, ciertamente, el «inventor» del concepto y la definición*.

Lo que desde entonces permanece sin preguntar y sin aclarar, eso precisamente, es lo que ha de constituir el punto de partida de todo preguntar por el ser y el espacio para todo preguntar por el ser, a saber: la caracterización de la comprensión del ser precisamente en la forma y función de ésta con anterioridad a toda emisión de un enunciado lógico-ontológico; y entiéndase: en esa su forma preontológica pero con toda la esencial amplitud y diversidad de estratos de ella. Y tal cosa sólo puede obtenerse si la cuestión de la comprensión del ser, en tanto que un todo, puede plantearse de forma plena y expresa precisamente en aquel contexto al que esencialmente pertenece, a saber, el de la transcendencia, el del ser-en-el-mundo.

Pero no porque veamos este problema en toda su acuidad, no por ello, digo, hay ya ocasión para pensar que vayamos a hacer algo superior [a lo que se hizo entonces]; pues, por la propia esencia de la cosa, el hacer algo en este campo sólo es posible por vía de una revisión básica y de una «repetición» radical de lo que ya se hizo entonces. Así pues, por necesidad permanecemos dependientes de quienes nos precedieron.

ciente como para que ese tránsito allende el ente, ese sobrepasarlo, se produjese con todo el alcance y toda la diversidad que debe tener. No interesando más que el transcender, y sucumbiéndose a la fascinación de lo que en ese transcender (de base no del todo asegurada) se mostró o se entendió como el ser del ente (las ideas), el ente quedó incluso rebajado y convertido en un μὴ ὄν, me on, en un «no-siendo», en un simple punto de partida para aquel transcender. Aun cuando (sobre todo en el último Platón) hay indicaciones de un cierto giro en relación con esto, ese giro queda sin consecuencias.»

* N. del T.: Tampoco en el original acaba de entenderse del todo el sentido de esta última observación.

Pues bien, para poder ver el todo inmediato de esta comprensión del ser, lo primero que hay que hacer es mantener a la vista lo que llamamos exsistencia o Dasein conforme a la pluralidad de estructuras básicas a las que ya antes hemos hecho referencia: (a) lo *Vorhanden*, lo que está-ahí-delante, es decir, las cosas; (b) el con-ser o *Mitdasein* de los otros; (c) el ser-sí-mismo o *Selbst-sein;* y todo ello en la concreta unidad de la exsistencia histórica, con toda la riqueza de sus posibilidades esenciales. Y sobre todo, dentro de la exsistencia fáctica, dentro de la comprensión del ser que la caracteriza, hay que tratar de entender la pluralidad de ser de ese ente, pero no como si la comprensión del ser hubiese de dejar una determinada región del ente para pasar a la otra o viceversa, sino viendo cómo esa comprensión del ser oscila, por así decir, de forma inmediata hacia un lado y otro en su comprender y entender la naturaleza y la historia, por poner un ejemplo. Ya ese «y» (la naturaleza «y» la historia) puede conducirnos a error: el destino de un hombre o de un pueblo los entendemos tan inmediatamente, o nos son tan inmediatamente presentes, como un cambio de tiempo, como cualquier vuelco en la naturaleza, o como el bullir y transcurrir de nuestra propia exsistencia corporal, o como el destino de los otros o el nuestro en caso de una catástrofe natural. Pero en vez de ese inmediato oscilar, lo que conceptualmente conocemos son posibles ámbitos tomados por separado: la ciencia de la naturaleza, la ciencia histórica, la ontología; y, sin embargo, no es así como cabe enfocar lo peculiar, ni como se dejará ver lo peculiar. Este oscilar, este ir y venir entre las múltiples voces que el todo del ser contiene, es lo que resulta centralmente esencial para la comprensión del ser y lo que hay que plantear desde el principio y a fondo al plantear la cuestión del ser.

Y para entender y aprehender tal cosa a fondo hay que traer a la luz el fenómeno de la transcendencia y aprehenderlo en su plena estructura. Y creo que ello puede resultar posible mediante la interpretación de la transcendencia como juego. Pero eso no quiere decir que transfiramos simplemente el concepto de juego a la transcendencia, y a la comprensión del ser en particular, sino que utilizando como hilo conductor ese fenómeno y una libre caracterización de él, con la vista puesta en la transcendencia misma y a partir de ella (a partir de ella misma) tratamos de aprehenderla y, por cierto, tanto de forma más plena como también de forma más original.

Y lo que vemos entonces es que la transcendencia, en tanto que juego, no es una nota o propiedad, ni siquiera es solamente una propiedad

básica o fundamental del hombre, sino que el hombre está puesto en juego, y, por cierto, en el juego que representa la exsistencia y (lo que sobre todo ahora sólo puede ser una afirmación) en el juego que representa la comprensión del ser, es decir: la comprensión del ser no es una propiedad indiferente, aunque quizá universal de la de la exsistencia; la transcendencia no es una estructura inofensiva que uno pueda tener en cuenta o no. Es lo que se trata de mostrar ahora. Y con eso aclararemos el carácter de juego que el mundo tiene. Por medio de ello cobrará también el ser-en-el-mundo su peculiar relieve y precisión y urgencia y acuidad en tanto que propiedad básica del existir o de la *Existenz*. Y con ello obtendremos también nosotros la dimensión en la que viene inserto (o a la que pertenece) aquello que llamamos visión del mundo o cosmovisión.

§ 37. Obtención de una comprensión más concreta de la transcendencia

a) *El ser-sí-misma (el «por mor de sí») como determinación de ser de la exsistencia. El estar entregado o dejado o abandonado (a sí mismo) como interna determinación del ser-en-el-mundo*

La visión del mundo, la concepción del mundo, la cosmovisión, la *Weltanschauung*, es un ingrediente necesario del ser-en-el-mundo, de la transcendencia. El problema del mundo va originalmente de la mano del problema del ser, y sólo el problema del ser y el problema del mundo determinan en su unidad el auténtico concepto de Metafísica. Y es a partir de esto como habrá que mostrar que con la esencia de la Metafísica va asociado de un modo peculiar algo así como visión del mundo.

La comprensión del ser no es algo que figure también en la exsistencia entre otros muchos ingredientes de ésta, sino que la comprensión del ser, o el ser-en-el-mundo es, precisamente, lo que hace que este ente, es decir, la exsistencia, no pueda ser en absoluto indiferente a sí misma, sino que el ente a cuya estructura de ser pertenece algo así como comprensión del ser, existe precisamente desde esa comprensión del ser y desde el ser en tanto que entendido; el ente que queda en juego o está en juego en este juego que es la comprensión del ser, está (y ello no es sino otra manera de decir lo mismo) entregado a sí mismo, esto es, es por mor de sí mismo [es *gratia sui ipsius*, es αὐτῶν o ἑαυτου ἕνεκα (auton o heautou heneka), en alemán: es *umwillen seiner selbst]*, es decir, existe.

Sólo porque la exsistencia o Dasein, por su propia esencia, constituye la estructura de ser conforme a la cual el ente constituido como exsistencia o Dasein es por mor de sí mismo, es *gratia sui*, es *umwillen seiner*, sólo por eso, digo, puede el hombre fáctico ser fin de sí mismo, puede ser un fin en sí, como dice Kant. Este «por mor de sí» es el que constituye el sí-mismo (el *self*) como tal. Ese ser-sí-misma la exsistencia, esa sí-mismidad de la exsistencia, esa *Selbst*-idad de la exsistencia, en tanto que determinación de ser de la exsistencia (o en tanto que determinación del ser de la exsistencia), no consiste y nunca consiste primariamente en una conciencia que este ente tenga de sí mismo, sino que la autoconciencia *qua* reflexión no es siempre sino una consecuencia de ese ser-sí-misma la exsistencia, de ese carácter de mismidad, de *selbst*-idad que la exsistencia tiene, o más exactamente: en el por mor de sí [es decir, en el *gratia sui*, en el *umwillen seiner*, en el ἑαυτοῦ ἕνεκα] el ente que llamamos exsistencia viene descubierto de tal suerte que queda siempre puesto delante de su poder-ser más propio, y ante él ha de decidirse acerca de cuál puede ser su ser más propio en relación con las posibilidades de ser que esencialmente le pertenecen, a saber: las que representan el con-ser con los demás, el ser-cabe lo que está-ahí-delante, es decir, el ser cabe las cosas [el *esse apud* las cosas], y el ser-sí-mismo [el *selbst-sein*, el ser la exsistencia ella-misma].

Pero puesto ante sí mismo y ante su plena mismidad posible no significa: quedar retraído o retraerse sobre sí en términos individualistas y egoístas. Aun prescindiendo de que tal cosa queda esencialmente excluida por el con-ser o *Mit-sein*, tal interpretación representaría el más puro desconocimiento del problema. La exsistencia tiene (por su propia esencia) que poder ser ella misma y tiene que ser propiamente (con propiedad) ella misma si es que quiere saberse llevada y dirigida por otra exsistencia, si es que ha de poder abrirse al *Mit-dasein* o coexsistencia de los otros, si es que ha de comprometerse en favor de otros.

Ciertamente, cuando uno se atiene al concepto tradicional de sujeto o al concepto tradicional de yo, entonces la relación de uno consigo mismo no tiene más remedio (conceptualmente) que ser egoísta. Los grados y niveles de saber acerca de ello y las formas de ese estar puesta la exsistencia ante sí misma pueden ser bien diversos*.

Así pues, cuando decimos que a la exsistencia pertenece esencialmente comprensión del ser y que en esta comprensión del ser quedan

* N. del T.: Parece que se trata de notas sin desarrollar.

entendidos a una tanto el ser de la exsistencia o Dasein como el ser del ente que no es del tipo de la exsistencia o Dasein, cuando decimos eso, resulta que esa comprensión del ser no es un conocimiento inofensivo, un conocimiento de categorías, ni tampoco un contemplar ideas, sino que precisamente en esa comprensión del ser reside la plena acuidad del estar puesta la exsistencia ante sí misma, de suerte que sólo por ese estar puesta la exsistencia ante sí puede ésta como tal comportarse respecto a otros entes (haberse acerca de otros entes) que no son ella.

La exsistencia es ese ente al que esencialmente le viene dejado el ser como ella pueda ser. El ser de sí misma es algo que a la exsistencia le viene propuesto y le viene encargado, es decir, el ser de la exsistencia es para la exsistencia misma una propuesta y una tarea, precisamente porque la exsistencia conlleva comprensión del ser, y ello implica que a la exsistencia le viene puesto delante el ser de sí misma como aquello que es ella quien tiene que serlo y decidir cómo serlo. Su *Selbst,* su *self,* su sí-mismo, es propiamente para este ente una tarea y una posibilidad, y ello esencialmente; la exsistencia o Dasein, mientras existe, no puede eludir esa tarea, sino que sea de un modo u otro, ha de llevar esa tarea a término. El suicidio no es una elusión de esa tarea, sino la pura forma extrema en que esa esencial tarea en que consiste el existir o *Existenz* puede llegar a resolverse.

La comprensión del ser como momento esencial de la transcendencia de la exsistencia, es decir, de la constitución básica del ente que llamamos exsistencia o Dasein, ha introducido ya siempre (ha introducido ya de antemano) en el ser de este ente ese carácter de él en relación con el cual (refiriéndonos al cual) decimos: la exsistencia está puesta en juego. Y debe tenerse en cuenta lo siguiente: ese por mor de sí misma, ese *sui gratia,* ese *umwillen seiner,* es decir, ese «se trata de la exsistencia misma», esto es, «se trata de ella misma», ese rigor de la pugna (en el haberse la existencia acerca de las cosas, de los demás y de sí misma) no empieza siendo un fenómeno consecuencial que sólo se siga de que la exsistencia o Dasein, en tanto que existe, fácticamente aparezca entre otros entes, sino que es en la propia esencia del existir o *Existenz,* es decir, es en el propio ser de la exsistencia donde radica el relieve y acuidad y crudeza (el estar en juego) de ese por mor de sí, de ese *gratia sui.*

Sólo porque la exsistencia es tal ente, para el que en su ser trátase de ese su mismo ser, sólo por eso viene la exsistencia dejada o entregada o abandonada al ente, y, por cierto, de forma esencialmente necesaria. Pues más arriba hemos visto cómo la exsistencia o Dasein viene abierto o alumbrado (en alemán *erschlossen);* le es manifiesto ente que ella no es; pero ahora tenemos que ello es así no sólo en el sentido de

un simple conocimiento, sino que, porque esencialmente la exsistencia ha salido ya siempre de sí misma, precisamente por eso, digo, queda entregada al ente y al poder que éste es capaz de desarrollar. Y no sólo a la superpotencia de lo que solemos llamar poderes de la naturaleza, sino también a los poderes, potencias y fuerzas que la propia exsistencia, en tanto que ente, encierra en sí misma.

La transcendencia, en tanto que un ir más allá del ente (en tanto que un sobrepasarlo) en la (o dentro de la) comprensión del ser, pierde, por tanto, completamente su indiferencia, esa indiferencia que se le trata de adscribir cuando el problema de la comprensión del ser se desarrolla en el marco de la ontología tradicional. Entender de antemano el ser del ente, retornar al ente transcendiéndolo y retornar a él precisamente desde ese transcenderlo, es decir, desde ese haberlo ya sobrepasado, no es precisamente un mirar inofensivamente hacia abajo a las contingencias y avatares del ente fácticamente 'existente', desde las seguras cumbres de un conocimiento de esencias de tipo apriórico, sino que transcender el ente, es decir, ser-en-el-mundo, significa estar entregada la exsistencia al ente. Sólo este estar entregada la exsistencia al ente, también al ente que es ella misma, el cual estar entregada la exsistencia al ente se funda en el ser la exsistencia por mor de sí misma, hace posible la discusión con el ente y el comportamiento respecto al ente o el haberse acerca de él. Y sólo de este haberse la exsistencia acerca del ente (sólo de este comportarse la exsistencia respecto al ente) en el modo de un habérselas con él, puede surgir o brotar la posibilidad de fracaso fáctico o también de triunfo fáctico, esto es, la posibilidad de no correr ya riesgos, de tranquilidad y seguridad, de irle a uno bien las cosas y de dominar el ente.

El que una exsistencia o Dasein desarrolle su existir fáctico en este último sentido, es decir, el que, fácticamente, una exsistencia, en lo que se refiere al desenvolvimiento de las posibilidades de su existir, nada sepa de tal estar entregada o abandonada [en alemán *Preis-gegebenheit]* la exsistencia al ente, no es ninguna prueba en contra de ello, aunque sólo sea porque tal existir fáctico, lo mismo si se caracteriza por su logro que por su malogro, nada puede decidir acerca de qué constituye la esencia metafísica de la exsistencia. Ésta hay que buscarla precisamente allí desde donde se torna inteligible esa posibilidad tanto de logro como de malogro, es decir, tanto de felicidad como de infelicidad, tanto de fortuna como de infortunio. De ahí que constituya un malentendido superficial y elemental el pensar que porque se atribuya a la exsistencia un estar la exsistencia entregada al ente, se esté ya promoviendo el pesimismo.

Pues frente a tal cosa lo primero que hay que saber es que el pesimismo y el optimismo, en tanto que tomas de postura fácticas frente a la exsistencia fáctica, presuponen precisamente ya exsistencia, y precisamente exsistencia que pueda entenderse a sí misma de un modo o del otro. El pesimismo se limita a confirmar que la exsistencia está esencialmente entregada al ente, y lo hace en la forma de un ceder a ese estar entregada al ente, de un dejarse llevar por ese estar entregada al ente. El optimismo da igualmente testimonio de este venir entregada la exsistencia al ente, precisamente en el modo de no creer en ello. Pero este venir entregada o abandonada o dejada o *preisgegeben* la exsistencia al ente, ni queda probado por el pesimismo, ni tampoco queda refutado por el optimismo.

Y es desde estas determinaciones desde donde ha de entenderse el que yo haya calificado o descrito el ser de la exsistencia como *cura* o *cuidado*. Ello nada tiene que ver con Schopenhauer o con el ascetismo cristiano, o con la doctrina del pecado original; tampoco con que con el concepto de *cura* o *cuidado* se topa uno con la muerte y con la conciencia, todo lo cual suena duro y fúnebre a los oídos de hoy. Sí puedo decir que de todo ello se ha entendido bien poco cuando en su contra se aboga por (digamos) la *claritas, serenitas* e *hilaritas* de la cosmovisión de Goethe y se exigen de la filosofía garantías conceptuales acerca de cuán lindo sea el probo vivir, o se me viene con sabia doctrina acerca de cómo en la vida existen también cosas como el amor. Pero, ¿a quién se le ha ocurrido alguna vez negar tal cosa? ¿A mí? Permítanme que ponga en duda que lo que esta clase de filósofos bienpensantes, allá en sus adentros, creen que es el amor y lo que en el contexto de tales objeciones suele llamarse amor, toque en absoluto la esencia del amor. Pues al cabo, esos pequeños sentimientos, a los que se suele dar alojo bajo ese nombre, quedan bien lejos de lo que el amor es. Habría que preguntarse si todo gran amor (y sólo el grande deja entrever algo de lo que sea la esencia de ello) no es en el fondo una lucha, no sólo y primariamente una lucha por el otro, una lucha para ganarlo, sino también una lucha por el otro, en el sentido también de en favor del otro, y si el amor no crece precisamente a medida que el sentimentalismo y también la comodidad y lo regalado y lo placentero de los sentimientos disminuye. ¡Pero ya está bien, cambiemos de tema!

Para decir otra vez brevemente lo decisivo: la exsistencia o Dasein no es el inofensivo sujeto que se nos suele presentar en la filosofía y que, por así decir, cae en la perplejidad en cuanto a uno se le ocurre exigirle el poder ser pensado también como existente, como definido por la *Existenz*, por el existir.

El todo desde el que la exsistencia se entiende a sí misma, es decir, el mundo, no es ningún conjunto de enunciados ontológicos en libre flotación, sino que el entenderse significa existir por mor de sí mismo, existir *gratia sui*, y este existir es en sí mismo un quedar expuesto al ente. El mundo entrega la exsistencia al ente (el mundo abandona la exsistencia al ente), la expone a la necesidad de un habérselas con el ente que ella no es, y a la necesidad de habérselas consigo misma. La exsistencia viene entregada al ente, no porque resulte que éste está también ahí, es decir, no porque resulte que tanto la exsistencia como lo que no es exsistencia estén-ahí-delante, sino que el venir entregada la exsistencia al ente es una determinación interna del ser-en-el-mundo como tal.

Ciertamente, de esta interpretación que acabamos de hacer de la transcendencia se sigue: (1) que la exsistencia como tal está ya con el ente y cabe el ente; (2) que este ser-cabe y este con-ser no es un indiferente tener ahí enfrente un objeto a otro objeto, o tenerse ahí enfrente dos objetos el uno al otro y el otro al uno, sino un venir entregada la exsistencia al ente, un haberse hecho entrega de la exsistencia al ente, un venir abandonada la exsistencia al ente, un venir dejada la exsistencia al ente [en alemán un *Preis-gegeben-sein]*. Pero el carácter de la transcendencia (o el carácter de transcendencia) al que tratamos de apuntar hablando de «entrega» o de «abandono», todavía no queda con ello suficientemente aprehendido. Pues todavía sigue pareciendo como si la exsistencia fuese, por así decir, un sujeto en libre flotación sobre el ente, aun cuando entregado a éste.

b) *El estar entregada la exsistencia al ente como un venir arrojada la exsistencia*

La exsistencia nunca está aislada del ente, es decir, por su propia esencia no está aislada del ente y sólo entregada a él o abandonada a él, sino que la exsistencia se encuentra en medio del ente. Y esto a su vez no quiere decir que la exsistencia figure ahí delante entre los demás entes, sino que «en medio de», «en medio del ente», significa: la exsistencia viene transida, ocupada por el ente al que está entregada, ese ente reina [en alemán *waltet]* en ella. La exsistencia es organismo y cuerpo y vida; la exsistencia tiene naturaleza no sólo porque sea objeto de una consideración filosófica o de otro tipo, ni tampoco la empieza teniendo porque se convierta en objeto de tal consideración, sino que la exsistencia es naturaleza; pero no lo es en la forma de constituir o representar un conglomerado de materia, cuerpo y alma; es na-

turaleza en tanto que ente que va más allá de los demás entes, es decir, que los transciende, es decir, es naturaleza en tanto que Dasein o exsistencia, exsistencia transida y ocupada por ese su ser naturaleza, de suerte que ese su ser-naturaleza reina en ella, y también templada y «afinada» y «humorada» por ese su ser naturaleza. Y es en la forma de un determinado temple o afinamiento o humor como la exsistencia se encuentra en medio del ente que la transe, la ocupa y reina en ella.

Se trata aquí de un concepto de naturaleza fundamentalmente más amplio y original: se trata de la *natura,* del *nasci,* del de-por-sí, del que la exsistencia en tanto que *selbst* libre, es decir, en tanto que libre sí-misma, no puede apoderarse a voluntad, no puede adueñarse a voluntad. La exsistencia no empieza entrando en relación con la naturaleza sobre la base de que se deje abordar por ésta o de que se deje invadir por ésta, sino que está en medio de la naturaleza antes de todo comportamiento libre acerca de ella, antes de todo haberse libremente acerca de ella. La exsistencia se encuentra ya siempre en ella. Y la exsistencia como tal no puede dominar, no puede hacer suya a voluntad, no puede adueñarse de este encontrarse en medio del ente que la transe y ocupa, en medio del ente que reina en ella. Por tanto, podemos decir: la exsistencia está arrojada al ente. Al ser-en-el-mundo pertenece este estar arrojada la exsistencia al mundo, esta *iectatio,* esta *Geworfenheit.* El indicador de este carácter básico de la transcendencia es lo que conocemos como humor, temple, «afinamiento» [en alemán *Stimmung]*; estamos de este o aquel humor, en este o aquel temple, en tal o cual «afinamiento», «nos encontramos» de esta o aquella manera, y ello incluso en los casos y precisamente en los casos en que no nos mantenemos en los cabos extremos que representan un temple o «afinamiento» alto o un temple o «afinamiento» deprimido, sino en ese curioso temple, al que las más de las veces no se le presta atención pero que en el fondo representa un temple que es un no sentirnos en casa en nosotros mismos, y que aparentemente consiste en no estar de ningún temple, de ningún humor, de ningún «afinamiento».

Sólo en este estar arrojada la exsistencia (sólo en esta *Geworfenheit)* se determina la esencia propiamente dicha del estar entregada la exsistencia al ente (de la *Preisgegebenheit* de la exsistencia al ente). Pues esto último no sólo concierne, como podría parecer a primera vista, al comportamiento de la exsistencia respecto al ente, no sólo afecta a lo que podríamos llamar el haberse la exsistencia acerca del ente (y ello aun prescindiendo de que en el concepto de comportamiento respecto al ente no se expresa todavía que la exsistencia en ese su comportarse respecto al ente o en ese su haberse acerca del ente esencialmente está ya en medio del ente, se encuentra transida y ocupada por éste, es éste el que reina en ella). Antes todo

comportamiento respecto al ente, es decir, todo haberse acerca del ente, tiene siempre su origen en un estar ya la exsistencia entregada o abandonada al ente en el sentido del estar la exsistencia arrojada al ente; es decir, no es que en medio de un comportamiento respecto al ente, o con ocasión de un comportamiento respecto al ente, la exsistencia quede entregada a éste, sino que todo comportamiento, en tanto que forma o modo de la exsistencia, se produce en tal estar arrojada ésta al ente*. Todo comportamiento es esencialmente un encontrarse [en el sentido de «¿cómo te encuentras?»], es decir, a la comprensión del ser que ilumina y guía todo comportamiento respecto al ente pertenece siempre el estar la exsistencia en un determinado temple, en un determinado humor, en un determinado «afinamiento», en un determinado «encontrarse». O dicho en términos fundamentales: el transcender al ente, el sobrepasar al ente, sucede en un encontrarse ya en medio del ente y a partir de un encontrarse ya en medio del ente. A la transcendencia, al ser-en-el-mundo pertenece ese encontrarse-en-medio-de, que hemos descrito, es decir, el estar arrojada o venir arrojada la exsistencia, es decir, la *Geworfenheit.*

Y sólo porque la exsistencia está esencialmente transida, ocupada por el ente que reina en ella y en medio del cual la exsistencia «se encuentra» en el sentido explicado, y sólo porque la exsistencia en tal encontrarse, es decir, en tal venir templada o afinada de esta o aquella manera, se comporta ya siempre también respecto al ente en tales o cuales términos, sólo por eso, digo, dentro de este estar arrojada la exsistencia surgen o resultan o se dan posibilidades básicas conforme a las que la exsistencia puede verse levantada y llevada en volandas, o deprimida y convertida en un peso para sí; ambas formas básicas del encontrarse presuponen por igual el venir arrojada la exsistencia. El «encontrarse» está (por así decir) tomado como tal, de él la exsistencia no puede adueñarse como tal, y permanece para la exsistencia como la esencial carga de ella misma para sí misma, de la que la exsistencia, mientras existe, no puede desembarazarse, que la exsistencia sólo puede olvidar o tratar de olvidar, pero sólo para confirmarla de forma aún más clara con tal olvido.

Tal estar arrojada la exsistencia, tal *Geworfenheit* de la exsistencia sólo puede convenirle esencialmente a un ente cuyo ser viene definido por el «por mor de sí», por el *gratia sui,* por el ἑαυτοῦ ἕνεκα (heautou heneka); arrojado en este sentido, sólo puede estar lo que en sí es un *selbst,* lo que en sí es un sí-mismo.

En la última clase caracterizamos en términos generales la interna

* N. del T.: Como diría don José Gaos: todo comportamiento como forma del ser-ahí sucede en el estado de yecto.

conexión de las dos vías de la filosofía: el camino que pasa por la ciencia y el camino que pasa por la cosmovisión.

Y el entenderse sobre tal cosa exige una interpretación de la transcendencia que vaya más allá de la comprensión del ser*.

Y precisamente en relación con esta tarea nos encontramos ahora en un importante lugar, importante en sí, importante también en relación con posibles malentendidos, pero sobre todo importante en lo que respecta a la relación con la tradición, en cuanto que es necesario superar la primacía que la Lógica tiene en la Metafísica, entendiendo por «Lógica» la ciencia del lógos, la ciencia de la *ratio* o razón en el sentido de lógos. Dejemos abierta la cuestión de si la Lógica, tal como se ha venido cultivando hasta ahora, ha avanzado en el sentido de aquello que (ella) buscaba. Dejamos todavía sin determinar su relación con la Metafísica.

La superación del dominio de la Lógica no significa defensa del irracionalismo, ni tampoco apuntarse a la filosofía de la vida. Orientándonos históricamente podríamos más bien decir: los motivos que en la filosofía occidental acabaron imponiéndose, es decir, acabaron abriéndose paso, en lo que concierne a la determinación de qué sea la filosofía, hay que tratar de entenderlos unitariamente en toda su amplitud y en toda su cooriginalidad, pero no eclécticamente, sino a partir de la exposición de los problemas básicos mismos, a partir de la exposición o explicación de lo que llamamos transcendencia.

Y es esencial tener presente lo siguiente: la transcendencia en tanto que constitución básica de la exsistencia o Dasein comparte con éste su ser, lo codetermina y viene por su parte codeterminada por él.

Y en este aspecto retenemos tres cosas: (1) La exsistencia es por mor de sí misma, su poder-ser viene puesto ante ella misma; el poder-ser que ella misma es viene puesto ante sí mismo; así como los cuerpos son esencialmente extensos, así también la exsistencia está puesta ante sí misma en ese su ser-exsistencia, en ese su ser-Dasein. (2) La exsistencia, en tanto que «por mor de sí», ha salido ya de sí misma, está expuesta al ente, está entregada al ente, está dejada o abandonada a él. Este estar dejada en medio del ente, este estar entregada a él, este estar transida y ocupada por el ente, ese reinar el ente en ella, es lo que llamamos la *Geworfenheit,* es decir, la *arrojado-idad* de la exsistencia, es decir, el estar arrojada la exsistencia, el venir arrojada la exsistencia.

* N. del T.: Lo que sigue es un párrafo oscuro en el original, quizá por el carácter fragmentario tanto de los párrafos que le anteceden, como de los que le siguen hasta el final de este apartado; el autor parece volver también sobre los temas de los que habló en el § 36. Puede que esta página no pertenezca a este lugar.

c) *La facticidad y el venir arrojada la exsistencia. Nihilidad y finitud de la exsistencia.* Dispersio *e* individuatio

Dejemos abierta la cuestión de si todo *self,* todo sí-mismo como tal, tiene necesariamente que venir arrojado en el sentido explicado, o no. Pero basta con plantear esta cuestión para percatarse de que en todo caso a lo que nos estamos refiriendo con la expresión *Geworfenheit,* es decir, a lo que nos estamos refiriendo con la idea de venir arrojada la exsistencia o Dasein, es al existir fáctico de una exsistencia o Dasein precisamente en ese su aspecto de facticidad. Lo cual quiere decir lo siguiente: (1) ninguna exsistencia o Dasein viene a la *Existenz* o existir en virtud de su propia resolución o decisión; (2) ninguna exsistencia mientras existe (o porque exista, o si existe) puede llegar a ver por qué tendría necesariamente que existir, es decir, por qué no podría no existir. Antes cada exsistencia puede también no ser.

Pero esto no es simplemente un enunciado objetivo que nosotros hagamos sobre la exsistencia, sino que cada exsistencia entiende de forma más o menos expresa y en distintas formas e imágenes que ella no solamente podría también no ser, sino que constantemente puede también no existir ya más, es decir, que el no-existir-ya-más es una constante posibilidad de ella. En cuanto que el entender pertenece a la esencia del existir, ello significa lo siguiente: el existir de la exsistencia o Dasein se desenvuelve y se mueve constantemente en (o a lo largo de) ese borde del no, es decir, al filo del no. Y esto significa lo siguiente: en el estar puesta la exsistencia ante sí misma en lo que respecta a sus propias posibilidades muéstrase también siempre como una posibilidad de ella el poder-no-ser (el no poder-ser, el poder-ser-no), el *Nicht-sein-können.* Este No no es de ninguna manera algo que radique fuera de la exsistencia y que le venga predicado a ésta desde fuera, sino que ese carácter de No pertenece a la esencia de su ser. La exsistencia tiene ese carácter de No, viene determinada por el no, es «nula» [en alemán *nichtig]* en este sentido. Pero nula no significa aquí «nada», sino a la inversa: esta nihilidad, que no queda ni mucho menos exhaustivamente aprehendida mediante lo dicho, constituye lo más positivo que puede pertenecer a la transcendencia de la exsistencia; más aún, precisamente en la determinación original que representa ese No se dan la mano el por-mor-de-sí [es decir, el *gratia sui,* es decir, el *umwillen seiner]* y la *Geworfenheit,* es decir, el venir arrojada la exsistencia; se dan la mano, digo, y se convierten en una sola cosa. Vamos a caracterizar esa

nihilidad en algunas direcciones, pero no podemos plantear el problema en conjunto.

El sacar a la luz, el subrayar, esta nihilidad radicada en la propia constitución de ser o estructura de ser o índole de ser de la exsistencia misma no significa en modo alguno que la explicación que estamos dando de este ente acabe con (o en) un juicio de valor en el que se le declara «nulo» en el sentido de carecer de importancia, de carecer de entidad o de no valer nada, sino que de lo que se trata es de sacar a la luz, de poner de manifiesto, el rigor y crudeza y acuidad que la exsistencia contiene, y de entender que lo que llamamos «finitud» de la exsistencia no es una nada que a este ente, por así decir, se le adhiera o se le pegue desde fuera y que sólo le advenga porque se le compare con otros entes que no son él y resulte que él no es esos otros entes. Durante mucho tiempo la Metafísica ha sido objeto de la broma que le ha venido gastando lo positivo, lo cual, en virtud de su aparente primacía sobre lo negativo, se presentaba con el gesto de ser lo absoluto y original. Y conforme a ello están construidas nuestra Lógica, nuestra Ontología y nuestra teoría de las categorías, de suerte que los conceptos elaborados por estas disciplinas no nos llevan muy lejos a la hora de acertar con aquello a lo que nos estamos refiriendo con el término «nihilidad». El caracterizar la finitud de la existencia en términos de que la exsistencia ha sido hecha, creada, sólo es una determinada forma de explicación de la «finitud» y, por cierto, una forma que descansa sobre la fe; pero no es ninguna explicación de la esencia metafísica de la finitud como tal.

El «carácter de No» es, pues, precisamente la fuerza peculiar (la fuerza propiamente dicha) del existir de la exsistencia o Dasein; y, ciertamente, de ninguna manera puede decirse que la nihilidad de la exsistencia o Dasein radique solamente en el venir arrojada la exsistencia, es decir, en la *Geworfenheit* de la exsitencia, *Geworfenheit* o venir arrojada la exsistencia que podemos expresar brevemente así: la exsistencia es impotente frente al factum de que ella existe y no no-existe.

La nihilidad podemos topárnosla ya allí donde quizá menos la sospechábamos. Más arriba hemos mostrado que la exsistencia es cooriginalmente un ser-cabe, un con-ser, y un ser sí-misma [en alemán un *Sein-bei,* un *Mit-sein,* y un *Selbst-sein].* Y es en esta forma como la exsistencia es siempre una y a la vez. Hasta ahora nos habíamos limitado a subrayar la importancia de la co-originalidad de estos tres momentos constitutivos, frente al concepto tradicional de sujeto. Pero no hemos hecho ninguna caracterización más detallada de esa co-originalidad. Pues bien, si intentamos hacerla o darla, lo primero que se nos muestra es que la exsistencia, como podemos decir, esá dispersa o repartida o desparramada en la diversidad de estas tres referencias, de estos tres momentos. Pero esta *dispersio* no es de ninguna manera una disolución de la exsistencia en partes o fragmentos que nada tengan que ver entre sí, sino a la inversa: es en esta *dispersio,* es en este dispersarse, es en este estar diseminada, en este estar desparramada, en lo que la exsistencia tiene y cobra (o como la exsistencia tiene y cobra) la unidad entera y original que le es propia. Por tanto, no estamos primariamente hablando de un estar la existencia dispersa en estas relaciones, sino que empleamos el término *dispersio* [en alemán *Zerstreuung]* en el sentido de estar originalmente diseminada o repartida o esparcida la exsistencia en estas tres relaciones. Y este estar diseminada o esparcida la exsistencia en esos tres momentos, en esas tres referencias, en esas tres relaciones, es lo que empieza constituyendo la condición de posibilidad de una «dispersio» también en el sentido de que la exsistencia se disperse, se disipe o se pierda de sí porque la exsistencia pueda darse o se dé predominantemente a una de estas tres relaciones, pero siempre a costa de la *Existenz* o existir en las otras.

La exsistencia puede predominantemente demorarse en el ser-unos-con-otros, o puede predominantemente enfrascarse, perderse, o agotarse en el ocuparse de las cosas, o puede predominantemente perderse o sumirse en la reflexión sobre sí misma. En tanto que la exsistencia, por su propia esencia, se mantiene unitariamente en el todo de esta *dispersio,* de esta diseminación en el sentido explicado, tiene que haberse decidido o tiene (ella) que decidirse en cada caso de uno u otro modo, es decir, no puede decidirse nunca por una sola dimensión sino es mediante compromisos, mediante equilibrios, mediante compensaciones. Y en este «nunca por sólo una» se anuncia de nuevo lo que hemos llamado «nihilidad» o «carácter de No» en la constitución de ser o estructura de ser de la exsistencia misma. Y hay que tener presente que no es sólo en situaciones fácticas concretas donde la exsistencia empieza a verse obligada a eso que llamamos compromisos, sino que se ve obligada a ello por esencia y por entero. Quien, por tanto, en las decisiones fácticas, en las decisiones concretas, elige y actúa orientándose decididamente sin ninguna clase de compromisos en una determinada dirección, se mueve (metafísicamente hablando) precisamente en la nihilidad de lo que hemos llamado *dispersio* o diseminación en cuanto que ha de asumir la dureza y aun lo odioso de esa su actuación, es decir, de alguna manera tendrá también que hacer frente a ello.

En la interna necesidad de estos constantes equilibrios, compromisos y compensaciones que la *dispersio* o diseminación conlleva (se

logren fácticamente o no) se anuncia, por tanto, también la nihilidad o «carácter de No» del actuar se-entendiente, es decir, del actuar que sabe dar razón de sí. Pues bien, lo que presta a esa nihilidad su peculiar crudeza y acuidad es que cada una de esas tres relaciones viene determinada por el estar arrojada la exsistencia, es decir: el con-ser con otros viene restringido a un determinado círculo, el ser-cabe lo que está-ahí-delante, es decir, el ser-cabe las cosas [el *esse apud* las cosas] viene restringido a determinadas condiciones de accesibilidad, de forma, de proximidad y de alcance en el sernos manifiesto el ente, y la relación consigo mismo viene restringida a distintas posibilidades del entenderse uno consigo mismo, del enfrentarse uno consigo mismo y de arreglárselas uno consigo mismo.

Cada exsistencia, en tanto que arrojada, tiene, pues, que individuarse, tiene, pues, que particularizarse a la medida de una determinada situación, es decir, es a su situación a la que ella ha de hacer frente. Pero esta individuación, esta individualización, esta particularización no significa algo así como aislamiento, sino que es tal *individuatio,* tal *Vereinzelung,* la que pone a la exsistencia en conjunto, a cada exsistencia en conjunto, en el todo de sus relaciones en medio del ente. Aquí no puedo entrar a discutir la relación que el problema de esta individuación, de esta individualización, de esta particularización, de esta *Vereinzelung* de la exsistencia guarda con lo que habitualmente suele llamarse *principium individuationis,* ni tampoco puedo entrar en el problema (relacionado con ese «principio de individuación») de la «ubicación» espacio-temporal (aquí puro esquema de orden) que pertenece a todo ente, pero que le es externa. En el caso de la exsistencia, en cambio, se trata de una individuación interna al ente mismo: temporalidad.

Y para nosotros es importante el que en esta individuación o particularización se produce (o el que esta individuación o particularización conlleva) necesariamente una restricción interna de la verdad de la exsistencia. El sernos manifiesto el ente es a la vez en sí un venirnos oculto el ente, es a la vez no-verdad en un sentido esencial y, por cierto, no solamente en el sentido cualitativo de que no sepamos todo y de que nuestros medios y vías sean limitados. El límite no viene tanto de fuera, de la plétora del ente o de la plétora de ente. La no-verdad no es tanto la del simple quedar oculto algo, sino que se trata de la no-verdad que propiamente llamamos así, a saber: la de la apariencia, la de la equivocación, la del engaño, la de la torpeza, la de la escasez de visión, la de la ceguera. No se trata de la restricción cuantitativa de lo que resulta accesible a nuestro saber, sino de la restricción cualitativa en relación con aquello que fácticamente resulta accesible a nuestro saber.

Esta no-verdad que acaece o sucede o se produce en la exsistencia misma y, por tanto, esta nihilidad de la exsistencia, es algo de lo que es fácil aducir ejemplos. Pero elijo con intención un ejemplo que, ciertamente, no me hará sospechoso de contar cosas pasadas de moda y que nadie quiere oír ya, pero que demuestra y, por cierto, de una forma bien extrema, esto que estoy diciendo.

El aparato de radio ha desplazado tan lejos de nosotros los límites de aquello que podemos directamente saber, de aquello que podemos directamente oír, que casi podría decirse que en cierto aspecto los ha eliminado. La posibilidad de la verdad ha aumentado, las posibilidades de no enterarse han disminuido esencialmente.

Pero, ¿cuál es la situación de quien tiene una radio en relación con esas posibilidades? Lo primero que hay que decir es que también en este caso tiene que elegir; tiene que limitarse a un programa, es decir, tiene que limitarse a una determinada emisora y al programa determinado que esa emisora ofrece, no puede escuchar todo, aun cuando dedicase todo el día al aparato. Y, efectivamente, se muestra aquí ya la necesidad de una restricción, la necesidad de la no-verdad en el sentido de quedarnos oculto aquello a lo que no tenemos acceso. Sólo que eso no es aquí lo esencial; sino que vemos que mucha gente (el número carece aquí por completo de importancia) no elige en concreto una determinada posibilidad de escuchar algo, sino que lo que hace es estar todo el tiempo saltando de una onda a otra y pasando de una emisora a otra. Quien tiene una radio, a quien en principio le viene dada la posibilidad de una inmensa ampliación de aquello que puede llegar a saber, se convierte así en esclavo de su aparato. Y se cierra a sí mismo el acceso a las cosas de un modo en el que quien no tiene una radio no puede hacerlo en absoluto. Y con ello introduce una no-verdad y una apariencia en la exsistencia, más grande que la cual no es fácil imaginarse ninguna. Pues lo que en cierta manera está haciendo es privarse de la comprensión de la verdad y de la no-verdad. Y lo que eso denota es que está pasando algo muy esencial, a saber, que está pasando (que se está produciendo, que está ocurriendo, que está aconteciendo) algo así como una rebelión de la no-verdad y de la apariencia a partir de la exsistencia misma y dentro de la exsistencia misma. A mayor escala eso mismo se muestra también, por ejemplo, en el hecho de que las ciencias se hayan convertido hoy en una especie de industria dentro de las grandes ciudades y de que los hombres se hayan convertido en empleados de las ciencias y de que la ciencia haya dejado de ser

propiamente una posibilidad del existir o de la *Existenz* de lo que llamamos exsistencia o Dasein.

Una última cosa: precisamente los instantes de la exsistencia en los que somos capaces de existir en conjunto y esencialmente, no sólo son escasos, sino que, por así decir, no son más que una pequeña punta a la que nos agarramos fugazmente. Aun cuando mediante un auténtico recuerdo esos instantes se mantengan operantes y vivos durante toda la exsistencia, por tal vía no hacen sino mostrar con mayor claridad aún que el existir ya no tiene en su mayor parte esa forma (es decir, no se caracteriza por su esencialidad, ni por su ser en conjunto), aunque ciertamente siga rodando, siga rodando en esa su inesencialidad.

Así pues, desde distintos lados me he limitado a dar algunas indicaciones acerca de que la finitud de la exsistencia no descansa en el carácter limitado de determinadas propiedades, sino en el modo y manera en que (o cómo) la exsistencia existe. Esta nihilidad en la esencia de la exsistencia indica, pues, que la exsistencia es constantemente un ponderar (un sopesar) y un osar, un bajar y un subir, un tomar y un dar (y todo ello no como resultado y producto de un choque entre ente y ente, sino como forma de ser de la exsistencia misma, es decir, como el juego en que el hombre está puesto en juego). Y este juego es lo esencial de aquello que llamamos mundo, el cual, en tanto que mundo, sólo es el mundo que es y sólo es como mundo [es decir, sólo «mundea», es decir, sólo «munda», en alemán: sólo *weltet]* en la forma de ser-en-el-mundo.

Sería erróneo tomar esta nihilidad o «carácter de no» de la exsistencia como algo negativo, como el lado nocturno de la existencia, y contraponerle la claridad y alegría de lo positivo, de lo que nos levanta y eleva. Pues todo aquello a lo que damos ese nombre no se opone a la nihilidad sino que viene asentado en ella, es decir, la nihilidad de la exsistencia, tal como acabamos de caracterizarla, es el fundamento original de la posibilidad de lo que en sentido corriente se llama lo positivo y lo negativo de la exsistencia. Sólo por referencia a (o con respecto a) la nihilidad original de la exsistencia cobra todo lo que llamamos positivo su fuerza y su singularidad, pero no porque eso positivo consista en un eludir la nihilidad de la exsistencia y en un cerrar los ojos ante el juego en el que estamos puestos, es decir, en el que estamos puestos en juego, es decir, en un cerrar los ojos ante nuestro estar puestos en juego. Pues así no haríamos otra cosa que privarnos de la posibilidad de exigirnos algo. Porque el individuo es sólo aquello que él se exige de sí mismo y que puede exigirse de sí mismo y exigir a los demás.

d) *El ser-en-el-mundo en tanto que sin apoyo, sostén o consistencia*

El ser-en-el-mundo de la exsistencia, es decir, la transcendencia de la exsistencia, se nos muestra o anuncia, pues, como ausencia de consistencia, como ausencia de sostén y apoyo, como ausencia de suelo [en alemán como ausencia de *Halt,* como *Halt-losigkeit].* En un sentido esencial la exsistencia tiene que hacer pasar su ser por el arcaduz de una elección y darse así contenido, apoyo, suelo y sostén o *Halt* de uno u otro modo. (Evito aquí intencionadamente hablar de libertad.) Y eso significa lo siguiente: el ente que es por mor de sí mismo, que es *gratia sui,* lo es en la nihilidad que hemos caracterizado. Y esta nihilidad contiene en sí o lleva consigo el quedar remitida a buscarse apoyo, contenido, sostén, o suelo o base, es decir, lleva consigo la necesidad de decidirse, de tomar decisiones. Cuando atribuimos a la exsistencia esta falta de suelo, esta falta de contenido y esta falta de sostén, con ello no estamos haciendo un enunciado fáctico en el sentido de que ninguna exsistencia pudiese llegar a alcanzar nunca tal contenido o tal consistencia, tal apoyo o sostén, tal suelo o tal base* sino que se trata de un enunciado sobre la estructura de la exsistencia, un enunciado que precisamente implica que toda exsistencia fáctica, en cuanto que existe, se ha buscado ya (ha tenido que cobrar ya) una consistencia o apoyo del tipo que fuere.

Estar puesto en juego, es decir, ser-en-el-mundo, es en sí mismo ausencia de consistencia y asidero, es decir, el existir de la exsistencia tiene que buscarse tal consistencia, asidero o apoyo o suelo. Expresándonos con más precisión y rigor y acuidad: el ser-en-el-mundo no es una propiedad adherida o pegada o añadida a la exsistencia, sino que es aquella estructura de ser que por su propia esencia exige o impone a la exsistencia la exigencia de que la exsistencia se procure sostenimiento y lugar donde parar en ella, es decir, se busque un determinado apoyo, o contenido, o asidero dentro de ella, dentro de esa estructura o constitución de ser. El cómo en el que en cada caso la exsistencia existe es algo a lo que esa exsistencia se ha visto llevada de una u otra forma, por sí misma, por los otros, por las circunstancias, por la casualidad, por casualidades, o por todo ello a la vez. También aquello que no

* N. del T.: Que todo ello significa *Halt,* que significa en alemán aquello donde uno se apoya o sostiene, o mejor: el apoyo y sostén que uno tiene en aquello en que se apoya y sostiene.

nace de la propia decisión expresa de uno, como es la mayor parte de lo que ocurre en la exsistencia del hombre, se lo tiene uno que apropiar retrospectivamente de una u otra manera, tiene uno retrospectivamente que hacerlo suyo, aunque sólo sea en el modo de arreglárselas con ello, o de conformarse con ello, o de tratar de escabullirse de ello; aun aquello que en rigor no está sujeto a nuestra libertad, como puede ser una enfermedad, como puede ser una determinada disposición o propensión, nunca es algo que esté simplemente ahí delante, sino algo que de una u otra forma tiene que ser asumido o rechazado en el cómo de la exsistencia. Es decir, se mire por donde se mire, el ser-en-el-mundo es la estructura de ser dentro de la cual nos mantenemos, nos damos y cobramos puntos de apoyo, contenido o consistencia, y sostén.

Y este darse apoyo, contenido y sostén en el ser-en-el-mundo es lo que llamamos visión del mundo. Y de ello se sigue de forma inmediata que, fácticamente, la visión o concepción del mundo se forma en cada caso conforme a la manera en que la in-consistencia, la falta de contenido, sostén o suelo o apoyo de la exsistencia, es decir, conforme a la manera en que el ser-en-el-mundo mismo como tal, se hace manifiesto a la exsistencia o Dasein de que se trate.

§ 38. El carácter estructural de la transcendencia

a) *Retrospectiva sobre el carácter estructural del ser-en-el-mundo, tal como lo hemos venido describiendo*

Nuestras consideraciones sirven a la obtención de una comprensión más concreta de la transcendencia. El objetivo que perseguimos es doble: (1) una caracterización más plena y rica de la transcendencia, que vaya más allá de la «comprensión del ser», tal como empezábamos caracterizándola en términos más bien tradicionales; y (2) también una caracterización del carácter estructural de la transcendencia como tal. Y en cuanto que la transcendencia constituye la estructura básica de ser de la exsistencia, lo que de ella se diga ha de considerarse también válido para todas las estructuras de la exsistencia, es decir, para todo lo que en una Metafísica de la exsistencia pueda enunciarse acerca de ésta.

Sobre la estructura ontológica de la exsistencia hemos de decir negativamente lo siguiente: no se trata de una estructura-marco, que convenga a la exsistencia simplemente como una propiedad, y conforme a la cual empiece dándose sólo después el modo y manera del ser de este ente, sino que esas estructuras están esencialmente implicadas en la manera como la exsistencia o Dasein existe. Con ello queda dicho que la diferencia con otros entes no consiste sólo en que la exsistencia sepa simplemente de la constitución de ser de sí misma y que los demás entes no sepan, es decir, que la exsistencia sea un ente que, por así decir, en su ser se acompañe a sí misma con conciencia, es decir, que la exsistencia sea un ente que se hace a sí misma compañía mediante la conciencia que tiene de sí, sino que consiste en que todas las estructuras esenciales de la exsistencia o Dasein emergen hasta tal punto dentro del propio espacio del ser-manifiesta la exsistencia, esto es, en el ser manifiesta la exsistencia (es decir, que aparecen hasta tal punto dentro mismo de lo que antes hemos llamado el ser-manifiesta la exsistencia, es decir, que son hasta tal punto presentes en la *Offenbarkeit* de la exsistencia, es decir, que hasta tal punto sobresalen hacia adentro de esa propia *Offenbarkeit* o ser-manifiesta), que esas propias estructuras empiezan exigiendo (de antemano) de la exsistencia que ésta tome posición respecto a ellas. Lo que determina o define el cómo de la exsistencia es esencialmente distinto o diferente de lo que determina el cómo de otros entes; pues, por su propia esencia, la exsistencia se ve forzada a corresponder de uno u otro modo a ese cómo*; e incluso la indiferencia, incluso el darle a uno todo igual, es sólo una vía entre otras de hacer frente a aquello que exige una decisión y, por cierto, no cualquier decisión.

En dirección hacia esta caracterización de la transcendencia hemos intentado caracterizar el fenómeno del estar arrojada la exsistencia y el fenómeno de la nihilidad de la exsistencia [en alemán: el fenómeno de la *Geworfenheit* y el fenómeno de la *Nichtigkeit]*. Y a este propósito hemos llamado la atención sobre una determinación básica, perteneciente a la facticidad de la exsistencia, conforme a la que la exsistencia no debe su existir (su *Existenz)* ni nunca puede deberlo a su propia decisión o resolución y conforme a la que la pluralidad o diversidad de relaciones básicas de la exsistencia no son algo neutral, sino que en lo que llamamos *dispersio* o diseminación o esparcimiento o desparramamiento radica una íntima limitación de la exsistencia o Dasein. Mostramos, además, que fácticamente la exsistencia viene siempre determinada por su individuación o particularización o *Vereinzelung*, es decir, que la diversidad de esas referencias es siempre fácticamente una diversidad concreta, restringida al determinado círculo de la exsistencia. Ello hace surgir una esencial no-verdad en la exsistencia: en primer lugar, en sentido cuantitativo en cuanto que la exsistencia no puede sa-

* N. del T.: El original alemán dice: «corresponder de uno u otro modo a él», no me queda del todo claro a qué se refiere ese «él», supongo que al «cómo».

ber de muchísimas cosas y, en segundo lugar y sobre todo, una no-verdad de tipo cualitativo. Y de esta caracterización de la nihilidad pasamos después a una caracterización de aquello que hemos llamado la falta de apoyo, de sostén, de *Halt*, de contenido, de suelo de la exsistencia, es decir, la in-consistencia de la exsistencia, para, a partir de ahí, tratar de entender la pertenencia de algo así como visión del mundo o cosmovisión o *Weltanschauung* al ser-en-el-mundo.

Recordemos aquella nota o ingrediente de la *Geworfenheit*, es decir, del venir arrojada la exsistencia, que mencionamos en último lugar al hacer visible lo que llamamos nihilidad de la exsistencia: ninguna exsistencia existe en virtud (o sobre la base) de su propia resolución o decisión.

Pues bien, el dominio de la Psicología, de la Lógica, de la Teoría del conocimiento dura ya tanto tiempo y nos ha enceguecido hasta tal punto que nos resulta difícil atribuir a enunciados de esta clase la misma originalidad que atribuimos a enunciados del tipo: a un sujeto le vienen inmediatamente dados datos sensoriales. Este último enunciado lo consideramos evidente, y damos por obvio que es enteramente adecuado como punto de partida para ulteriores consideraciones acerca de los sujetos, mientras que los enunciados del primer tipo tendemos a no considerarlos sino como puras elucubraciones metafísicas que contienen en sí tantos presupuestos, es decir, que exigirían tal cantidad de aclaraciones, que de ninguna manera se las puede empezar exponiendo o presentando en unas consideraciones de tipo básico, ni convertirlas en punto de partida de nada.

Sería erróneo querer negar la extrañeza que nos produce esa clase de enunciados, pero sería igual de superficial reconocer esa extrañeza como una especie de contra-instancia o de instancia negativa; lo que tenemos que preguntarnos es lo siguiente: ¿de dónde viene esa extrañeza? El que se dé esa extrañeza es precisamente una especie de testigo a favor de ese enunciado que dice algo sobre la esencia de la facticidad de la exsistencia. Se produce una extrañeza, lo cual quiere decir: no pensamos en esa facticidad, no se nos ocurre tenerla en cuenta; también es cuestionable que tengamos que hacer tal cosa y cómo hemos de hacer tal cosa, es decir, ya nos hemos hecho (acostumbrado) a apartar los ojos de esa impotencia respecto a nuestros orígenes y de nuestro orígenes y a emplearnos por entero, por así decir, en la dirección de nuestra exsistencia hacia adelante y en la actualidad. La exsistencia, por así decirlo, no tiene nada que buscar en dirección hacia atrás, en dirección hacia su origen. Pero entendámonos: no se trata de lo que a posteriori podamos llegar a saber sobre nuestro origen en términos objetivos e históricos, pues eso lo más que puede hacer es dejar todavía más claro y todavía mejor sentado que somos completamente impotentes en lo que se refiere a adueñarnos de nuestro propio ser, sino que de lo que se trata es de si la exsistencia, para la cual (en su ser) trátase de su propio poder-ser, puede fundamentar desde sí misma por propia decisión o resolución el *factum* de ese ser. Y, precisamente esto, es decir, el que la exsistencia no pueda tal cosa, no es algo que sea nada ni que carezca de importancia, sino que es esencial para el *factum* de la exsistencia en el tratarse en ella de su propio poder-ser.

Precisamente esto, el que en la dirección de su origen la exsistencia nada pueda encontrar que pueda suponerse basado en su propia decisión, hace que la exsistencia se vea repelida de la obscuridad de su origen a la relativa claridad de su poder-ser, es decir, de la proyección de posibilidades de sí. La exsistencia existe siempre en una esencial discusión o en una esencial confrontación con la obscuridad e impotencia de su origen aun cuando sólo en la forma predominante que representa esa costumbre de olvidarse profundamente y por completo de todo lo que tenga que ver con esa esencial determinación de sí misma que representa su propia facticidad. Ese olvido, ese querer olvidarnos, se trasluce en esa extrañeza que nos producen enunciados del tipo del que he comentado más arriba y en la opinión de que esa clase de enunciados presuponen demasiadas cosas. Pero, ¿no resulta que al decir esto estamos convirtiendo ese comportamiento amnésico en criterio de la originalidad de la aprehensión de sí mismo, de uno mismo?, ¿y es lícito hacer tal cosa? Vamos a ver esto con un ejemplo: una piedra tampoco está-ahí-delante en virtud de su propia resolución. Pero en este caso ese «No» hay que entenderlo en un sentido distinto. La piedra no es que sea impotente en relación con su origen, pues en relación con él no puede ser ni potente ni impotente. Y no puede serlo, porque la piedra no encierra en sí ninguna posibilidad de ser dueña de sí misma o no, ninguna libertad, ninguna finitud en este sentido. Para que algo pueda ser potente o impotente, es decir, para que algo pueda ser dueño o no dueño en relación consigo mismo, tiene que ser libre. Y de ello se sigue que esta impotencia o nihilidad de la exsistencia es una ventaja que la exsistencia tiene sobre la piedra. La piedra tampoco es indiferente frente a su propio ser porque, como no tiene la posibilidad de la diferencia, tampoco tiene la de la indiferencia. Por eso, la piedra, aun prescindiendo de que no venga definida por esa impotencia respecto a su estar-presente-ahí-delante, es decir, respecto a su figurar ahí entre lo que hay, tampoco puede olvidarla, porque el poder olvidar sólo es posible si el ente de que se trate puede no olvidar, es decir, pue-

de retener (temporalidad). A causa de ello todo lo que en la exsistencia (es decir, en el ente que llamamos exsistencia, ser-ahí o Dasein) pertenece a este ente, es decir, pertenece a la exsistencia, pero que fácticamente la mayor parte de las veces no existe*, es decir, no-está-ahí, cobra respecto a ese su no-ser-ahí, respecto a ese su no-existir, un esencial relieve, precisión y acuidad, precisamente porque ese su no-existir, ese su no-estar-ahí, ese su *nicht-da-sein,* se determina siempre a partir de la forma de ser de la exsistencia o Dasein, es decir, ese su no-exsistir, ese su no-ser-ahí pertenece también a la exsistencia, al carácter de «No» de ésta.

Es menester un tipo de consideración muy penetrante, una consideración siempre dirigida al todo y que nunca pierda ese todo de vista, para darse cuenta de esta clase de cuestiones tan elementales y para no sucumbir a la idea de que los enunciados acerca de los «datos sensoriales» son más originales que la clase de enunciados a los que hemos hecho referencia, cuando las cosas son precisamente al revés. Desde las ciencias parece haberse deslizado hacia la filosofía un prejuicio que consiste en suponer que lo simple, en el sentido del resultado de un análisis o desmenuzamiento científico, es también lo más esencial y original en sentido filosófico.

b) *La cosmovisión o visión del mundo como un darse apoyo, sostén y consistencia en el ser-en-el-mundo*

Este darse apoyo, contenido, sostén o consistencia pertenece, necesariamente, a la transcendencia porque la transcendencia viene esencialmente determinada por su in-consistencia, por su falta de apoyo, suelo, sostén o *Halt,* por su *Halt-losigkeit.* Decir transcendencia es decir libertad. Hemos intentado aprehender esa in-consistencia, esa ausencia de contenido y sostén, desde la nihilidad, y hemos insistido en que no debe verse a ésta en términos negativos o en el sentido de una valoración negativa. La ausencia de consistencia o sostén no la hemos tomado en sentido vulgar de un «hombre sin voluntad, sin consistencia, sin cabeza, sin suelo, sin base», sino como estructura esencial de la exsistencia y, por cierto, como estructura esencial de la transcendencia. También aquel que tiene postura, posicionamiento, parada, asidero y consistencia, sólo la tiene y sólo puede tenerla, no porque fácticamente sea inconsistente, es decir, no porque fácticamente no tenga apoyo,

* N. del T.: En el original: *nicht da ist;* el autor emplea aquí *da-sein* en el sentido enteramente corriente del término Dasein, existir, existencia.

ni sostén ni consistencia, sino porque esencialmente, es decir, porque metafísicamente carece de ellos, porque metafísicamente es *halt-los,* y esencialmente se ve necesitado de (y en la libertad de) dárselos. Pero esto quiere decir: la transcendencia, esto es, el sobrepasar el ente, esto es, el ir más allá del ente, la cual transcendencia viene transida y ocupada por ese mismo ente (y reina en ella ese mismo ente), la transcendencia, digo, es in-consistente, carece de consistencia y apoyo, precisamente en la unidad de lo que hemos llamado su *dispersio* o su diseminación o su desparramamiento o repartimiento; la transcendencia comporta, por tanto, la necesidad de buscarse suelo, apoyo, y consistencia, es decir, *Halt,* pero no en el sentido de una propiedad objetiva, sino en el sentido de que el ser de la exsistencia (en su desenvolverse) es un mantenerse dentro de posibilidades en las que (o dentro de las que) la exsistencia ha de poder darse tal sostén o apoyo o base. El carecer de sostén y apoyo en la mencionada *dispersio* o diseminación es un haberse puesto ya siempre por delante (o tener ya siempre por delante) posibilidades de las que asirse o posibilidades en las que sostenerse y darse contenido. En las tres direcciones básicas de la *dispersio* o *diseminatio* de la exsistencia se contiene ya, por así decir, una especie de mirar proyectivo hacia determinadas posibilidades de ser. Y la transcendencia de la exsistencia no es otra cosa que este proyectivo habermirado-ya de la exsistencia en conjunto (es decir, no es otra cosa que el tener la exsistencia de antemano proyectivamente a la vista esas posibilidades de ser) en cuanto que precisamente la exsistencia en conjunto es un poder-ser y queda puesta ante ese poder-ser. La in-consistencia, la ausencia de apoyo, la ausencia de contenido no es un puro vacío, sino que esa ausencia o falta, precisamente por ser ingrediente constitutivo del ente cuyo ser consiste en un poder-ser, es un verse remitido ese ente a posibilidades de darse contenido; el que esas posibilidades basten o no, es una cuestión distinta y subordinada. Pero en esa falta, en esa ausencia, radica el «aún-no» que tiene toda la premura, relieve y rigor y acuidad y crudeza con que se presenta una necesidad o exigencia de elegir y decidir cuando la necesaria elección todavía no se ha tomado, es decir, se tiene aún pendiente.

Más arriba hemos mostrado que la exsistencia, ser-ahí o Dasein es un ente que viene alumbrado, abierto, *erschlossen,* es decir, las tres dimensiones contenidas en la unidad de lo que hemos llamado la *dispersio* o diseminación tienen el carácter de un hacer-manifiesto o de un hacerse-manifiesto. En la unidad de esa *dispersio* la exsistencia se mantiene siempre en un venirle manifiesto el ente, es decir, en un venirle manifiesto ente incluyendo entre ese ente a ella misma. El ser-en-el-

mundo es siempre ser-en-la-verdad. Y lo que acabo de decir no es sino expresar que la verdad pertenece esencialmente al concepto de mundo. La in-consistencia, la falta de contenido, de apoyo y sostén o *Halt*, que la transcendencia lleva consigo, es siempre, según esto, un verse remitida la exsistencia a sostenerse y mantenerse en la verdad, es decir, a darse consistencia, darse contenido, darse apoyo en la verdad, es decir, dárselos en tal hacerse manifiesto el ente, es decir, en tal hacerse manifiesto ente, en el sentido explicado. Pero de lo que acabamos de decir sobre la *Geworfenheit*, es decir, sobre el venir arrojada la exsistencia, resulta que también la caracterización que hicimos más arriba del ser-en-la-verdad sólo puede considerarse una caracterización provisional. El ser-en-la-verdad, en tanto que un hacerse manifiesto el ente, o un hacerse manifiesto entes, o un hacerse manifiesto ente, no es simplemente un indiferente poner al descubierto entes y pasar a considerarlos o contemplarlos, sino que todo hacerse manifiesto el ente, o todo hacer manifiesto entes, o todo hacer manifiesto ente, es (ello mismo) en sí un venir transido por el ente, un venir ocupado por el ente, un reinar en ello ente. Y, por tanto, todo hacer manifiesto el ente es una discusión o una pelea o un tener que habérselas con el ente, tanto en lo que se refiere a lo que está-ahí-delante, es decir, tanto en lo que se refiere a las cosas (dominarlas), como en lo que se refiere al con-ser con otros (acción, praxis), como en lo que se refiere al ser sí-mismo («resolución» en relación consigo mismo). Ahora bien, como, según hemos visto, la interpretación del ser del ente, al igual que la del acceso al ente, se vienen orientando y se orientan por lo general por el λόγος (lógos), y éste es concebido generalmente sólo como lógos apophantikós, es decir, solamente como enunciado, como *oratio enuntiativa*, el resultado es que la relación con el ente que consiste en verlo, en contemplarlo, en examinarlo, acaba recibiendo una primacía absoluta entre las posibles relaciones con el ente; sólo la ciencia es lógica, y correspondientemente lo práctico sólo es entendido como lo no-teorético.

CAPÍTULO TERCERO

El problema de la cosmovisión

§ 39. CUESTIONES BÁSICAS EN RELACIÓN CON EL PROBLEMA DE PRINCIPIO QUE PLANTEA LA COSMOVISIÓN

a) *La visión del mundo o cosmovisión como un ser-en-el-mundo fácticamente abordado y asumido*

Precisamente esa discusión con el ente, precisamente ese habérselas directamente con él, es lo que vuelve al ente mismo accesible, y no la simple consideración o contemplación de él. Ésta no es sino una forma derivada de posible apropiación de la verdad, pero no lo esencial del hacer-manifiesto el ente. Y en el fondo, éste es también propiamente el significado que en sí encierra el término *Anschauung*, *intuitus*, intuición, visión. No es en absoluto nada obvio que el concepto occidental de conocimiento se oriente precisamente por esa idea de *Anschauung*, de intuición, de *intuitus*, de αἴσθησις (aisthesis), ἰδεῖν (idein), νοεῖν (noein) y que Kant enfoque y plantee la idea de conocimiento considerando a éste como un *intuitus*. *Anschauen*, *intuitus*, intuición, visión de algo, expresa el inmediato tener ese algo en conjunto; y tal tener, en tanto que ideal al que se aspira, implica haberse orientado por un no-tener, por un no-poseer. Visión del mundo, *intuitus* del mundo, significa, en el fondo, tener-mundo, poseerlo, es decir, mantenerse y sostenerse en el ser-en-el-mundo, tener apoyo, sostén y consistencia en él, significa (pues) aquello que la ausencia de respaldo, sostén y fundamento echa en falta, pero respecto a lo cual esa misma

ausencia pone en la necesidad de tomarlo en posesión, es decir, de que la exsistencia se lo dé, lo haga suyo. En la expresión *Welt-anschauung*, visión del mundo, *intuitus* del mundo, resuena esta pertenencia del ser-en-el-mundo a la exsistencia, pero en el sentido de que la exsistencia la ha hecho suya, se la ha apropiado (ha hecho suya y se ha apropiado esa pertenencia). *Intuitus* del mundo, visión del mundo, en tanto que tener-mundo, es el ser-en-el-mundo pero fácticamente afrontado y asumido por la exsistencia en tales o cuales términos. Por tanto, no podemos decir en rigor que la exsistencia tenga una visión o concepción del mundo, sino que la exsistencia es visión del mundo y, por cierto, necesariamente.

Pero, en cuanto que la exsistencia expresamente puede y tiene que ocuparse de (y preocuparse y esforzarse por) por su ser-en-el-mundo y, en tanto que de tal expreso esforzarse nacen determinados conocimientos, tomas de postura, costumbres, pretensiones, exigencias, y éstas, a su vez, son objetivamente comunicables y exponibles, y lo que se comunica y se expone puede publicarse y circular, y esto que se publica es lo que resulta inmediatamente accesible y aprehensible, surge la apariencia de que la visión o concepción del mundo sea algo que objetivamente está-ahí-delante, cosas que la exsistencia puede adquirir, que están en los libros, o a las que puede accederse o que pueden adquirirse en los ciclos de conferencias de la «Escuela de la Sabiduría» de Darmstadt, por poner un ejemplo, de manera que la exsistencia puede tenerlas y también no tenerlas.

Sobre la base de esta idea de que la visión del mundo, o concepción del mundo, o cosmovisión, o *Weltanschauung* es una cierta cosa que está-ahí-delante, es decir, que figura ahí entre lo que hay, y que se ha vuelto pública y que no carece de su propia necesidad y que, por tanto, tiene un relativo derecho, se produce un ulterior desconocimiento de la esencia de la visión del mundo, el cual se expresa en el giro «visión natural del mundo». Con ello se está pensando en un mantenerse en el ser-en-el-mundo, es decir, en un darse sostén, apoyo y contenido en el ser-en-el-mundo, que sería natural para toda exsistencia y que sería igual para toda exsistencia. Pero si cada exsistencia, en tanto que fácticamente existente, es decir, en tanto que existir fáctico, es decir, en tanto que *Existenz* fáctica, necesariamente se individúa y particulariza a tenor de una situación, ello implica que fácticamente, es decir, que en realidad, no hay algo así como una visión natural del mundo. Toda visión del mundo, al igual que todo ser-en-el-mundo, es en sí misma histórica, lo sepa o no lo sepa. No hay tal cosa como una visión natural del mundo o concepción natural del mundo o *Weltanschauung* natural, y después otra que empiece formándose y que quede injertada en la primera, al igual que tampoco puede existir una exsistencia que no sea ya exsistencia de un *selbst*, es decir, exsistencia de un sí-mismo y que, por tanto, no venga necesariamente dispersa, diseminada o repartida o esparcida o desparramada (en el sentido que más arriba hemos dado al término *dispersio)* en una relación yo-tú. La negación de una visión natural del mundo no significa, naturalmente, que no exista algo así como una visión común del mundo, es decir, una visión del mundo tenida en común, por ejemplo la de los grupos, tribus, clanes, naciones, pueblos; en una dirección distinta puede hablarse también de un mundo común de determinados estamentos, castas, profesiones. Pero esa misma comunidad, tanto en lo que se refiere a su forma, como en lo que se refiere a contenido, es siempre una comunidad histórica.

El desarrollo de visiones del mundo, de cosmovisiones, es en principio (y también lo es a la larga) asunto del saber y de los sabios. Donde se dan tales productos, se trata casi siempre de productos que tienen el carácter de proyección, de invención, de fabricación, de «imágenes del mundo», en las que se articula, resume y deposita el saber que en cada caso se tiene sobre el ente y se le insertan saludables consejos prácticos.

El modo y manera en que (o como) en concreto se forman visiones del mundo está sujeto a determinadas leyes dimanantes de la esencia de ellas. El problema es:

(1) ¿Cuál es en cada caso el modo en que a la exsistencia o Dasein se le hace manifiesta la ausencia de apoyo, sostén o consistencia del ser en el mundo? a) ¿En qué dirección predominante dentro del todo que hemos llamado la *dispersio* o diseminación o el estar la exsistencia repartida o desparramada en distintas dimensiones? b) ¿Con qué grado de profundidad, esto es, con qué grado de originalidad del ser-en-el-mundo? c) ¿En qué forma de percatarse de ello, es decir, en qué forma de interpretación se produce ese volverse manifiesta la *Halt-losigkeit*, es decir, la ausencia de sostén, apoyo y consistencia?

(2) ¿Cuál es el carácter del apoyo, sostén o consistencia que queda puesto a la vista como posible en ese hacerse manifiesta la ausencia de sostén, apoyo, y consistencia?

(3) ¿Cuál es la forma auténtica de obtención de ese sostén, apoyo y contenido, y de conservarlo y transmitirlo?

(4) ¿Dentro del apoyo, sostén, suelo y consistencia que una exsistencia pueda darse, cuáles son las formas de degeneración y el tipo de sucedáneos que ello pueda llevar consigo?

(5) ¿En qué medida la degeneración de un tal apoyo o sostén comporta a la vez el que la exsistencia se vea en la necesidad de (o se vea remitida a la necesidad de) buscarse la posibilidad de uno nuevo?

Éstas son las cuestiones básicas en las que cabe desmenuzar el problema de principio que representa lo que llamamos visión del mundo o cosmovisión; pero a esas cuestiones les debe preceder una clarificación de qué sea eso de visión del mundo y una demostración de que la visión del mundo tiene su origen en el ser-en-el-mundo, en la trascendencia. Toda nuestra discusión sobre el mundo, sobre el ser-en-el-mundo, sobre la visión del mundo, no tiene por nuestra parte otra finalidad (recordémoslo) que la de procurarnos un terreno sobre el que poder plantear la cuestión de la relación entre cosmovisión y filosofía. Más exactamente: precisamente a través de una aclaración de qué sea eso de visión del mundo, que las actuales capas cultas tan fácilmente tienden a poner en relación con la filosofía, lo que nosotros tratamos de hacer es aclarar con más precisión y penetración qué sea eso de filosofar.

b) *El concepto de cosmovisión en Dilthey*

Pero antes de intentar este último paso vamos a retornar al concepto de visión del mundo de Dilthey, que más arriba tomamos como hilo conductor, con la finalidad de responder brevemente a las siete cuestiones que allí planteamos en relación con la definición que da Dilthey de qué sea una visión del mundo, una cosmovisión, una *Weltanschauung*. Las respuestas a esas preguntas nos conducirán inmediatamente al problema que nos guía. Esta discusión recapituladora nos permitirá ponernos una vez más ante la vista el problema global de la interpretación de la esencia de eso que llamamos visión del mundo o cosmovisión y a la vez nos permitirá ponderar la importancia que la discusión de la primera vía (ciencia y filosofía) tiene para la segunda (filosofía y cosmovisión), y en concreto la fundamental importancia que tiene la superación (en términos de una interpretación de la esencia de la exsistencia) del concepto de sujeto proveniente de la Psicología y de la teoría del conocimiento.

Dilthey dice: «En la estructura de una visión del mundo se da siempre una estrecha relación entre la experiencia de la vida y la imagen del mundo, una relación de la que siempre puede deducirse o se deduce un ideal de vida»[1]. Imagen del mundo, experiencia de la vida, ideal de vida y realidad, valor, determinación de la voluntad, es decir, determinación volitiva, es decir, decisión, son, según Dilthey, ingredientes de una visión del mundo que tienen distinta «proveniencia» y distinto carácter. Esta forma de ver las cosas es decisiva para la postura de Dilthey respecto a la posibilidad de una visión filosófica del mundo, que él identifica con la «Metafísica» y también para su concepto de filosofía. Siguiendo el orden de las siete preguntas que nos hicimos más arriba (cfr. más arriba pág. 252) podemos ahora discutir lo siguiente:

(1) ¿Esos ingredientes básicos están determinados con suficiente originalidad? «Imagen del mundo», *Welt-bild*, significa para Dilthey el contexto causal objetivo de lo que está-ahí-delante, es decir, el contexto causal objetivo que forman las cosas, tal como ese contexto queda descrito por la ciencia de la naturaleza en sentido lato. «Experiencia de la vida» equivale también para Dilthey a «evaluación» o «valoración» de la vida, o a vivencia del sentido y del significado de la exsistencia; «ideal de vida» son los principios de la acción. Éstos son los tres ámbitos del ente.

Pero, ¿quiere decir Dilthey que una visión del mundo se compone de la naturaleza que está-presente-ahí-delante, de los sujetos psicológicos portadores de vivencias, y de principios, es decir, que una visión del mundo sea, por así decir, una especie de mezcla objetiva de esas tres cosas? No es eso; sino que con «imagen del mundo» Dilthey se refiere a la naturaleza conocida en términos causales, es decir, a lo conocido en ese conocer; al contexto anímico de vivencias en tanto que vivido, y a los principios en tanto que lo asumido y aceptado, es decir, en tanto que lo vinculante y obligatorio en la acción. Ciertamente, es esto segundo lo que quiere decir; pero también dice lo primero. Con otras palabras: nos encontramos aquí con una esencial indeterminación y ambigüedad en la caracterización de los ingredientes de una visión del mundo como tales: pues, por un lado, se trata de ámbitos del ente tal como objetivamente están ahí (elemento objetivo), pero a la vez esos ámbitos se consideran en el aspecto de que son objeto de conocimiento, de sentimiento o de volición (elemento subjetivo); unas veces una cosa y otras veces otra, y otras veces ambas en su estar referida la una a la otra (relación sujeto-objeto), siendo esta relación la que, sobre todo, queda indeterminada. Los ingredientes básicos no están

[1] Wilhelm Dilthey, «Das Wesen der Philosophie», en *Die Kultur der Gegenwart,* I, 4, 1907, pág. 38. (Obras completas V, pág. 380.)

definidos, pues, de forma suficientemente original, sino desde fuera; están definidos vulgarmente, en relaciones cambiantes, que chocan unas con otras: unas veces en términos de objeto, otras en términos de sujeto, y otras veces en términos de la relación sujeto-objeto. Pero sólo en el aspecto de que esos tres ingredientes se refieren, por así decir, a tres ámbitos ónticos distintos, puede Dilthey decir que son de «proveniencia distinta».

Ser	Valor	Querer	estatuto epistemológico
Lo real (Mundo)	Vida	Principios	Objetivo
Conocimiento	Sentimiento	Voluntad	Subjetivo
Imagen del mundo	Experiencia de la vida	Acción	subjetivo-objetivo

Pero incluso en esta ordenación, Dilthey no se muestra del todo seguro.

(2) ¿Son estos componentes o ingredientes de la visión del mundo de procedencia distinta o no? Si se les toma objetivamente, entonces así es; la naturaleza es algo de por sí, al igual que la vida anímica y que los principios que podemos considerar válidos. Ninguno de estos tres ámbitos es reducible a los otros dos. En cambio, si esos componentes se refieren como tales a la visión del mundo y esa visión del mundo es considerada como una determinación de la vida anímica, es decir, si esos tres componentes se consideran respectivamente como comportamiento cognoscitivo, comportamiento evaluativo y conocimiento volitivo, entonces no se ve en absoluto cómo puede decirse que esos ingredientes pueden tener proveniencia distinta. Precisamente a la inversa: tienen el mismo origen, proceden del conjunto de la vida anímica. Dilthey mismo dice, en contra de la tesis de un origen distinto: «La diferencia básica entre estos ingredientes proviene de una diferenciación de la vida anímica, la cual diferenciación es lo que hemos llamado estructura de esa vida anímica»[2]. Así pues, no solamente la caracterización de los ingredientes es vaga y ambigua, sino que también resulta vaga y ambigua la determinación de su origen o la razón que se

[2] *Ibídem.*

da de su origen; esta última no tiene más remedio que ser vacilante porque esos mismos ingredientes vienen viciados y lastrados de antemano en múltiples aspectos. Pero con todo ello se enreda una ulterior dificultad.

(3) La cuestión de la posible conexión de los ingredientes entre sí. En el fondo Dilthey no llega a preguntarse en absoluto por tal cosa; Dilthey se limita a subrayar la articulación de esas tres facultades que son el conocimiento, el sentimiento y la voluntad; Dilthey no es precisamente de la opinión de que estas tres facultades se limiten a aparecer juntas ahí delante; por tanto, se esfuerza por sacar a la luz la unidad de ellas, pero de suerte que lo único que hace es subrayar una y otra vez el encadenamiento fáctico de las tres facultades (no se da nunca una de esas facultades sin que se den las otras dos), pero lo decisivo, es decir, la posibilidad de esa conexión, es decir, la estructura básica de la exsistencia misma, de la que tales ingredientes han de tomarse, ni siquiera llega a convertirse en problema.

(4) Precisamente por eso permanece también sin aclarar y sin decidir la cuestión de si esas tres facultades han llegado a quedar juntas por casualidad o de si en ese encadenamiento de las tres no se delata precisamente en la exsistencia misma una unidad original, una unidad que dimana necesariamente de la propia esencia de la exsistencia, de aquello que la exsistencia es. Dilthey dice: «Su relación psíquica (la de esos ingredientes) es una relación que está ahí para nosotros en la vivencia; esa relación es uno de esos hechos últimos de la conciencia, por detrás de los cuales no podemos ya pasar. El sujeto se relaciona con los objetos de estas tres maneras distintas, y respecto a este hecho no cabe pasar ya por detrás de él para buscarle un fundamento»[3].

Por estas citas se ve con claridad cuál es la posición básica de Dilthey. Subrayamos solamente algunas cosas que son de importancia en lo que se refiere a la clarificación de la esencia de la visión del mundo, es decir, a la aclaración de qué es una visión del mundo. Los ingredientes son considerados ahora directamente como psíquicos, y son considerados en su relación psíquica; a la vez Dilthey los llama «hechos de la conciencia», tras los cuales no cabe pasar para buscarles un fundamento. Y en este punto se ve claro que Dilthey, pese a toda su esencial revisión de la Psicología en el sentido de su negativa a aceptar una Psicología naturalista basada en la búsqueda de elementos psíquicos, pese a todo ello, digo, en lo que se refiere a la determinación que

[3] *Loc. cit. (Ges. Schriften,* V, pág. 405).

él hace de la esencia de la «vida», es decir, de la exsistencia, Dilthey en realidad no fue más allá de la Psicología como tal. El problema de la exsistencia es para Dilthey un problema de Psicología, es decir, ese problema se reduce a enfocar un contexto que no es más que óntico, se trata de analizar acaecimientos psíquicos, hechos de la conciencia. Dilthey ni siquiera se pregunta por esa forma de ser de ese ser psíquico, ni mucho menos si lo psíquico (en la explicación de lo psíquico que Dilthey tiene a la vista) basta para plantear siquiera como problema la esencia de la exsistencia y puede siquiera, por tanto, empezar suministrando la base para una determinación de qué sea eso de una visión del mundo. La exsistencia, vista desde la Psicología, y reducida al terreno de la Psicología, se convierte entonces en un problema de conocimiento o en un problema del conocimiento; teoría de la ciencia y cultura. Dilthey se queda en un positivismo de grado superior y no entiende las condiciones a las que hay que satisfacer para plantear siquiera como problema real aquello por lo que él se pregunta. Pues precisamente también aquello que fue su principal descubrimiento, a saber: el de la historicidad de la vida, permanece en el fondo no entendido [por Dilthey], precisamente porque no lo entendió en términos ontológico-metafísicos. Por eso, lo que Dilthey tiene a la vista no es la historia como tal de la exsistencia o Dasein, sino que la «cultura», etc., es una expresión, es una objetivación de la psicologización de la vida, una estética de la historicidad y de la cultura.

Y no sería sino privarse uno de la posibilidad de toda comprensión efectiva y de la posibilidad de entender los problemas reales, si en cuanto se habla de historicidad, se apelase simplemente al nombre de Dilthey pensando que con ello está resuelto el problema. Esto es un vicio de los llamados profesionales de la filosofía, que creen que un problema sólo puede estar siendo tratado de verdad mientras puedan citarse muchos autores y muchos títulos de libros. El problema de la historicidad que supuestamente Dilthey trató, no se le ve por ningún sitio, no aparece por ninguna parte [es decir, Dilthey no lo trató]. Y lo mismo pasa con el problema del tiempo que supuestamente trató Bergson, y con el problema de la «intuición de esencia» del que se percató Husserl; tampoco el problema de la exsistencia, pese a todas las caracterizaciones habituales, es algo que precisamente llegue a poder verse bajo tales caracterizaciones habituales. Esta forma de promover la incultura a base de esnobismos, consignas, voces y lugares comunes en el mercado de la filosofía es la culpable de la lamentable situación en la que la filosofía se encuentra.

La tesis de Dilthey se hace bien patente en la segunda de las citas que hemos aducido hace un momento, en la que dice que no se puede pasar por detrás de los hechos de la conciencia para encontrar un ulterior fundamento de ellos. Y, naturalmente, en lo que Dilthey está pensando es en que no se puede pasar por detrás de los hechos de la conciencia para llegar a una substancia, es decir, para llegar a un ente que aún subyazga en esos hechos, y a partir del cual pudiera explicarse el ente que consiste en la diversidad psicológica de esos hechos; es decir, Dilthey sólo conoce conocimiento óntico de hechos, en relación con el cual resulta bien cuestionable qué pueda significar eso de hechos «últimos».

Dilthey, en primer lugar, no se da cuenta de que precisamente para su problema de la determinación de la estructura de la Psicología se está presuponiendo y se está haciendo uso ya de un conocimiento ontológico y, en segundo lugar, no se da cuenta de que la pregunta por el fundamento de posibilidad de la unidad de los mencionados hechos no necesita ser ya una pregunta óntica (enderezada a explicarlos causalmente), sino una pregunta ontológica (enderezada a aclarar en qué consistan, es decir, enderezada a aclarar su esencia). Dilthey se mueve aquí en la dirección de Kant, el cual en este aspecto también aclaró bien poco. Cuando Kant demuestra con toda razón en sus paralogismos la imposibilidad de una metafísica óntico-racional de la vida anímica, con tal cosa no se ha decidido nada todavía acerca de la posibilidad de una ontología de lo anímico, es decir, del hombre, y está tan lejos de haberse decidido nada que precisamente se la está mostrando como necesaria, y Kant hace constantemente uso de ella. Entre el fenómeno de lo psíquico en tanto que fenómeno y una metafísica teórico-dogmática del sujeto y del concepto de sujeto (o ante el fenómeno de lo anímico en tanto que fenómeno y ante una metafísica teórica-dogmática del sujeto y del concepto de sujeto), no solamente es posible sino también necesaria una ontología de lo anímico. Puede, ciertamente, admitirse que para el desarrollo fáctico del problema que Kant se plantea en la «Crítica de la razón pura» no es necesaria tal ontología de lo anímico; pero de ello no se sigue que quede por principio excluida la posibilidad de un tratamiento metafísico de lo anímico. Si Kant se hubiese adentrado en cuestiones tan básicas y las hubiese reconocido como problemas, entonces hubiese sido imposible el Idealismo alemán en la forma que éste efectivamente tuvo.

Esa pregunta ontológica por la esencia de lo psíquico no es algo que simplemente quepa plantear expresamente mediante una especie de movimiento de retroceso, en el que se la acabe abordando, sino que es algo a lo que siempre nos hemos remontado ya, sea de forma expresa o no. El que Dilthey necesariamente tiene que hacer uso de tal fundamento, aun cuando no llegue a ver ese fundamento y lo malin-

terprete, es algo que se muestra precisamente en la equivocidad con la que usa tanto los conceptos de los distintos ingredientes particulares de la visión del mundo o cosmovisión, como también el concepto mismo de visión del mundo o cosmovisión.

La equivocidad de los ingredientes: imagen del mundo, valoración de la vida, ideal de vida; realidad, valor, fin; conocimiento, sentimiento, volición, así como la equivocidad del concepto de visión del mundo: lo visto, la visión misma, la visión de lo visto, no es casual. Precisamente porque Dilthey se adentra con denuedo y de forma viva en la comprensión de la estructura de lo que es una visión del mundo o una cosmovisión, tiene que hacer uso de esa equivocidad o de esa ambigüedad (tiene que servirse de ella), aun sin lograr fijar las direcciones en que se mueven los distintos niveles de la conceptuación que usa, ni mucho menos mostrar o razonar la necesidad de esa equivocidad. Pero el que Dilthey se mueva en esa equivocidad o ambigüedad es una prueba de que (aun sin percatarse de ello) está haciendo uso de una estructura básica de la exsistencia, y está haciendo uso de ella precisamente porque no tiene más remedio que hacerlo si es que la visión del mundo pertenece a la exsistencia humana.

(5) Esa estructura básica es la transcendencia en tanto que ser-en-el-mundo. La exsistencia es como tal transcendedora; ha sobrepasado ya al ente y, por cierto, lo ha sobrepasado en la triple dirección de aquella *dispersio*, o *diseminatio*, o repartimiento, o desparramamiento en tres dimensiones, al que más arriba hemos hecho referencia, es decir, la exsistencia no solamente se comporta (en tanto que abierta o *erschlossen)* respecto al ente en conjunto*, sino que ello implica lo siguiente: la exsistencia se mantiene o sostiene en la comprensión del ser y esa comprensión del ser es incluso condición de posibilidad del mencionado comportamiento. La exsistencia no es un sujeto psíquico en el interior de la conciencia (algo subjetivo) y que tenga también relación con objetos. Los ingredientes o «partes» o elementos en que la exsistencia (y por tanto una visión del mundo) consiste son subjetivos y objetivos, porque, en tanto que modos de comportarse o haberse la exsistencia, se mantienen o sostienen sobre la base de la transcendencia de la exsistencia, y ello de suerte que en todas estas formas de comportamiento óntico (cosa que Dilthey no ve) subyace ya lo ontológico.

La posibilidad y necesidad de la visión del mundo, la posibilidad y necesidad de cosmovisión, es decir, la esencia de la visión del mundo

* N. del T.: Dicho de otro modo: «la exsistencia no solamente se ha (en tanto que abierta) acerca del ente en conjunto, sino que...».

o cosmovisión, se funda en la transcendencia de la exsistencia, y no solamente puede uno remontarse por detrás de los hechos de la conciencia, sino que también tiene uno que hacerlo, en cuanto que un hecho nada puede suministrarnos en la dirección del conocimiento al que Dilthey aspira cuando se trata de entender la estructura del mundo desde la vida del alma.

Pero ni siquiera esto basta, es decir, no basta con que, en contra de Dilthey, y simplemente en contraposición con lo que en Dilthey se queda en una descripción de tipo psicológico y positivista, se haga referencia a la necesidad de una clarificación ontológica de la esencia de la visión del mundo o cosmovisión, sino que también es menester el tipo de consideraciones básicas a que nos referimos en la sexta pregunta:

(6) ¿Cómo hay que enfocar la exsistencia, es decir, cómo se la debe abordar en términos suficientemente fundamentales como para hacer visible esa proto-estructura a la que nos estamos refiriendo, es decir, la proto-estructura que representa la transcendencia? Y precisamente a ello hemos dado ya respuesta mediante la plena interpretación de en qué consiste la transcendencia; esa interpretación consistió básicamente en poner de relieve (en sacar a la luz) el ser de la exsistencia en toda acuidad, es decir, en poner de relieve lo que hemos llamado la nihilidad o «carácter de No» de la exsistencia [en alemán: la *Nichtigkeit* de la exsistencia] y lo que hemos llamado la ausencia de sostén, apoyo y contenido, es decir, la in-consistencia de la exsistencia [en alemán: la *Haltlosigkeit* de la exsistencia]; expresándonos negativamente: la constitución de ser de la exsistencia no tiene ni componentes ónticos ni tampoco hechos últimos, ni tampoco consiste simplemente en una inofensiva e indiferente estructura ontológica, sino que la constitución de ser de la exsistencia o Dasein está esencialmente coimplicada dentro de su propio ser, es decir, su propio ser emerge y aparece y sobresale (y se vuelve visible) dentro de ella y hacia dentro de ella (es decir, dentro de su ser-ella-manifiesta, dentro de su *Offenbarkeit,* dentro de su venir ella abierta o *erschlossen)* en el sentido más arriba explicado. La constitución de ser de la exsistencia no es un marco, sino el modo y manera en que (o como) se produce el ser de la exsistencia misma.

Finalmente, frente a Dilthey (a la importancia de cuyo avance en la clarificación de la esencia de aquello que llamamos mundo no se le puede restar importancia), podemos decir lo siguiente: la visión del mundo o cosmovisión no es un producto psíquico compuesto de ingredientes o partes heterogéneas dentro de un sujeto encapsulado en sí mismo, no es un producto que quepa considerar como un hecho que

se produce en la conciencia de ese sujeto, sino que es (o se trata de) un fenómeno transcendental básico, originalmente unitario, aunque ello no signifique que tenga que ser simple, es decir, se trata de un fenómeno perteneciente a la transcendencia de la exsistencia y que determina el ser de esa exsistencia a la manera de ésta.

§ 40. ¿Cómo se relaciona la «visión del mundo» con el filosofar?

a) *La forma corriente del problema: ¿puede y debe desarrollar la filosofía una visión científica del mundo?*

Con ello estamos ante nuestra séptima cuestión, y a responder a esta cuestión era a lo que todo se enderezaba, se trata de la siguiente: ¿cómo se relaciona esta estructura original de la exsistencia, es decir, la visión del mundo, en tanto que un darse asidero, sostén y contenido en el ser-en-el-mundo, en tanto que un mantenerse y sostenerse en el ser-en-el-mundo, cómo se relaciona esta estructura original, digo, con el filosofar, acerca del cual ya hemos indicado que se produce en la transcendencia como estructura básica de la exsistencia? La tesis a este último respecto era la siguiente:

El filosofar es un transcender expreso. Lo que esto significa ha de poderse determinar ahora más en concreto por vía de una aclaración de cómo se relaciona el filosofar con la visión del mundo, la cual, como ya hemos dicho, constituye una determinación esencial del ser-en-el-mundo, de la transcendencia.

Se podría decir: la transcendencia significa ser-en-el-mundo. Pero al ser-en-el-mundo pertenece un determinado modo de darse apoyo y consistencia en ese ser, de sostenerse y mantenerse en él, de asirse en él, o dicho más brevemente, al ser-en-el-mundo pertenece como momento esencial de él una visión del mundo. El transcender expreso es, según esto, un expreso darse asidero y consistencia y suelo en el ser-en-el-mundo o un expreso desarrollar una visión del mundo. Si transcender significa: ser-en-el-mundo y éste es en cada caso un darse apoyo y consistencia en el ser-en-el-mundo, es decir, una visión del mundo, entonces el transcender expreso, es decir, la filosofía, es desarrollar expresamente una visión del mundo. Ahora bien, como (conforme a la visión corriente, la cual irrumpe una y otra vez) la filosofía es conocimiento científico y, por cierto, el conocimiento supremo y primero, y el conocimiento científico se endereza a lo universalmente válido, a la

seguridad y certeza últimas y a la justificación apodíctica del conocimiento, resulta que el filosofar tiene que consistir en el desarrollo científico de una visión del mundo universalmente válida. Y de conformidad con ello habla también Dilthey de la cosmovisión filosófica como la «empresa de elevar lo que llamamos cosmovisión o visión del mundo a una validez universal»[4] y tal empresa la entiende a la vez Dilthey como la esencia de la Metafísica. Y ésta es de hecho la opinión reinante, solamente que Dilthey considera imposible el cumplimiento de tal tarea, y ello porque la Metafísica no puede satisfacer las exigencias de la ciencia[5].

La forma corriente o vulgar del problema «visión del mundo y filosofía» es, por tanto, la siguiente: ¿puede y debe la filosofía desarrollar una visión científica del mundo o no? Pero nosotros no nos vamos a atener a este problema, y no lo haremos porque se trata de una cuestión sesgada que de ninguna manera acierta con aquello que propiamente hay que aclarar. Quizá la filosofía ni deba desarrollar una visión científica del mundo, ni tampoco pueda; pero a pesar de eso o incluso quizá por eso, es decir, porque ni deba, ni pueda, la filosofía acaba estando en una relación bien original y propia con lo que llamamos visión del mundo o cosmovisión. Mantenemos, pues, a la vista el problema vulgar [la visión vulgar del problema] precisamente en cuanto que va asociado con la cuestión de las relaciones entre filosofía y ciencia; pero ahora desarrollaremos la respuesta a la pregunta sobre la relación entre visión del mundo y filosofía procediendo a una interpretación más exacta y sistemática de la visión del mundo y de la transcendencia.

El filosofar es un transcender expreso. Al principio de este curso dijimos que la exsistencia o Dasein como tal, en cuanto que existe, en cuanto que se caracteriza por su *Existenz*, por su existir, no tiene más remedio que filosofar. A lo largo del primer camino vimos cómo la esencia del existir o de la *Existenz* es la transcendencia. Pese a lo cual, el transcender expreso es una libre posibilidad de la exsistencia, no solamente perteneciente a la exsistencia, sino que, en lo que se refiere a ese su carácter expreso, brota libremente. Pero para que se torne visible la conexión entre la esencia de la visión del mundo y la esencia del filosofar, tenemos primero que analizar brevemente una diferencia fundamental en las posibilidades de visión del mundo.

[4] *Loc. cit.*, pág. 55 (V, pág. 399).
[5] Cfr. *loc. cit.*, pág. 60 (V, pág. 404).

b) *Sobre la historicidad de las visiones del mundo*

Hemos indicado ya que la formación de una visión del mundo viene determinada por la forma de hacerse manifiesta la ausencia de apoyo, sostén y consistencia (es decir, la *Halt-losigkeit)* del ser-en-el-mundo, es decir, por la forma en que (o como) se hace experiencia de ésta, y por la forma en que (o como) se interpreta esa ausencia de sostén, apoyo y consistencia, es decir, esa *Halt-losigkeit,* esa ausencia de *Halt* en el sentido explicado. Este hacerse manifiesta esa *Halt-losigkeit* en el sentido explicado, no es un saber teorético, sino que es ya un modo de mantenerse o sostenerse en ella, es decir, del darse apoyo y contenido en ella. Con el venir arrojada la exsistencia, es decir, con lo que hemos llamado *Geworfenheit* de la exsistencia, y mediante esa *Geworfenheit,* empieza decidiéndose, aunque no de forma definitiva ni en todos los detalles, un determinado darse sostén, apoyo y contenido en el ser-en-el-mundo, un determinado asirse o sostenerse en él. También insistimos más arriba en que el ser-en-el-mundo mismo, en la forma que cobra, se determina siempre a partir de la exsistencia misma.

Pues bien, las posibilidades básicas de visión del mundo, de conformidad con lo que en cada caso son, es decir, de conformidad con la esencia que les es propia, incluyen también una determinada legiformidad (dimanante de esa esencia) en lo tocante a su producirse y a su desarrollo. Ciertamente, en una estadística o en una tipología de libre invención acerca de visiones del mundo puede uno establecer un orden de los tipos principales de ellas conforme a alguna clase de esquema. Las más de las veces suele procederse así. Pero el único principio de tal proceder no puede empezar siendo otro que el de que uno quiere imponer un cierto orden lógico en la diversidad de visiones del mundo, con el fin de poder orientarse en ese campo. Ahora bien, en esa clase de esfuerzos se suele olvidar precisamente una cosa, y por cierto una cosa esencial, a saber: el empezar determinando qué sea esencialmente una visión del mundo, cuál sea su carácter histórico, el que algo así como visión del mundo o cosmovisión radica en el propio suceder, acontecer o pasar [en alemán *Geschehen]* de la exsistencia o Dasein, a la vez que determina a esa exsistencia. No se trata ahora de aventurar un concepto formal [de cosmovisión] para deducir de él posibilidades de cosmovisión, sino que de un riguroso análisis de la idea de que la exsistencia, en tanto que existe, es ya en cada caso en un mundo, del análisis de esta idea, digo, es de donde han de obtenerse

etapas históricas [en el desenvolvimiento de las cosmovisiones] que habrán de poder determinarse a partir de la esencial historicidad de la exsistencia.

Si tal carácter histórico pertenece a la esencia de lo que llamamos cosmovisión o visión del mundo, entonces la interpretación de las posibilidades básicas de visión del mundo habrá de tener en cuenta ese carácter, habrá de tener en cuenta (en el sentido que acabo de indicar) las relaciones conceptuales de sucesión entre cosmovisiones y las leyes de compenetración entre ellas[6].

§ 41. Dos posibilidades básicas de visión del mundo

a) *Visión del mundo en el mito: cobijo y protección en tanto que apoyo en la sobrepotencia del ente mismo*

Para nuestro fin es suficiente con que esclarezcamos dos posibilidades básicas de visión del mundo a partir de la exsistencia misma y del pasar, acontecer o desenvolverse *[geschehen]* ésta. Sin embargo, fácticamente no se las puede separar nunca; en la primera sigue operando la segunda y la segunda anticipa ya siempre la primera.

Hemos dicho que al ser-en-el-mundo pertenecen los caracteres del por-mor-de-sí [es decir, del *gratia sui,* del *umwillen seiner,* del αὑτῶν o ἑαυτοῦ ἕνεκα] y del venir la exsistencia arrojada, es decir, la *Geworfenheit.* Cuanto menos la exsistencia logra empezar imponiéndose por su «saber», es decir, por sus teorías, por su técnica, por su organización, tanto más inmediato resulta el venir la exsistencia ocupada y transida por el ente, el reinar [en alemán *Walten]* el ente en la exsistencia, a que más arriba hemos hecho referencia, es decir: en el comportamiento respecto al ente, en el haberse la exsistencia acerca del ente, tanto más original resulta el estar dejada y entregada y abandonada la exsistencia al ente, y ello siempre en el todo de la *dispersio* o diseminación de la exsistencia, es decir, de la dispersión, diseminación, repartimiento, o desparramamiento de la exsistencia en las distintas dimensiones de sí, al que más arriba nos hemos referido también; pero esto quiere decir: de entrada el ente empieza manifestándose exclusivamente en su poder,

[6] Aquí tocamos ya problemas que propiamente nos saldrán al paso en la tercera vía. Ahora no podemos entrar en ello, pero hay que avisarlo. Nota del editor: la tercera vía (filosofía e historia) no llegó a exponerla el autor.

en su poderío, en su potencia, en su superpotencia [en alemán *Übermacht]*, y ello por entero y en todos los aspectos. La exsistencia, por así decir, se agota en él, no levanta cabeza, es decir, está tomada por el todo, no sólo por las cosas particulares. También la propia alma, el propio sí-mismo, es, en cierto modo, un poder extraño, un poder «demónico» que ha tomado posesión del individuo particular y que constituye para él una amenaza. La representación del alma y del espíritu no nacen de una aplicación del concepto de substancia al ser anímico interno, sino que nacen de ese estar transida, de ese estar ocupada la exsistencia por el ente, es decir, de ese reinar y dominar por completo en la exsistencia el ente, y del estar dejada y entregada la exsistencia al poderío y prepotencia de éste. En ese quedar enteramente dominada la exsistencia por la sobrepotencia del ente se funda el que la exsistencia, que no se conoce como tal a sí misma, se aparezca ella misma a sí misma como algo extraño. El ente en conjunto (también la exsistencia misma) tiene el carácter de tal superpotencia o sobrepotencia.

El ser de todo ente es entendido precisamente en este sentido, en el sentido de lo sobrepotente, y el ser-en-el-mundo es entendido como un estar entregado a esa sobrepotencia del ente, y ello en las formas básicas del estar (o venir) sostenido por esa superpotencia y del quedar amenazado por ella. Todas las relaciones de la exsistencia (es decir, todo aquello a que la exsistencia pueda venir referida o quedar referida o a lo que la exsistencia pueda hacer relación) y todo ente respecto al que la exsistencia se comporta o acerca del cual la exsistencia se ha, quedan interpretados a partir de esta comprensión del ser como tal sobrepotencia: el espacio, el tiempo, el número, la causalidad, el ser-unos-con-otros, y también el ser en conjunto en su procedencia u origen y en su desenvolverse.

A este tipo de cuestiones se está prestando recientemente una mayor atención en investigaciones que se extienden al conocimiento del mito y de la exsistencia mítica. Cassirer ha tratado de interpretar la exsistencia mítica o, como él dice, el «pensamiento mítico»[7]. Y a este respecto lo que Cassirer ha tratado de interpretar son sobre todo los conocimientos etnológicos que hoy tenemos sobre los pueblos primitivos. En todas las mitologías ser no significa otra cosa que sobrepotencia, poderío, *Übermacht*. En este sentido habrían de entenderse los distintas términos claves de los primitivos: mana, wakanda, orenda,

[7] Cfr. Ernst Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, 2.ª parte: «Das mythische Denken», Berlín, 1925. Cfr. DLZ, 1928, cuaderno 21.

manitu. Cassirer se ha servido de un extenso material etnológico, pero, a mi juicio, se ha limitado demasiado a unos determinados ámbitos y no ha tenido suficientemente en cuenta la gran mitología, esencialmente más rica, por ejemplo la de los griegos.

El mito caracteriza una posibilidad básica del ser-en-el-mundo, y ello significa: el mito lleva consigo un buscarse apoyo y sostén en el mundo (un sostenerse en él), completamente determinado, aun cuando con formas bien distintas, es decir, lleva consigo una visión del mundo enteramente determinada. Y en cuanto que esa visión del mundo nos responde, por así decir, a lo que hemos llamado la *Halt-losigkeit* de la exsistencia, es decir, a lo que hemos llamado la esencial ausencia de sostén, apoyo y consistencia de la exsistencia, en cuanto que ello es así, digo, la pregunta esencial es la siguiente: ¿en qué términos queda de manifiesto a la exsistencia mítica, es decir, dentro de ésta y para ésta, lo que hemos llamado la falta de sostén, apoyo y consistencia de la exsistencia? La respuesta ha de ser la siguiente: en el modo de una carencia de cobijo, de una carencia de protección, o de una carencia de cobijo y protección [en alemán, en el modo de la *Ungeborgenheit]*. Porque la exsistencia mítica está entregada a la sobrepotencia del ente, en tal estar expuesta a ella está tomada a la vez siempre por el ente. El estar expuesta la exsistencia es esencial para la comprensión del existir, de la *Existenz*. La exsistencia tiene por tanto la tendencia a sumirse en el ente mismo. Pues tampoco el propio *Selbst*, es decir, tampoco el propio *self*, es decir, tampoco el propio sí-mismo, es entendido todavía como tal, sino como entregado a un poder que es aquel mismo poder que domina por entero a la totalidad del ente. El ser no viene todavía articulado, es decir, el ser del ente no ha sido todavía objeto de articulación conceptual, pero precisamente en esa indeterminación, en esa indeterminidad, el ente resulta aún más poderoso y unitariamente penetrante. Panteísmo y otras denominaciones o conceptos de este tipo no son todos sino inadecuados nombres o conceptos, que pueden resultar en cierto modo aclaratorios en un sentido teológico, pero no, ciertamente, en un sentido ontológico y metafísico. Mas este estar tomada la exsistencia no puede interpretarse en términos, por ejemplo, de un estado de sueño o de un estado de ebriedad, sino que en la específica vigilia del estar expuesta la exsistencia a lo superpotente, éste se anuncia siempre a la vez como lo amenazador. La exsistencia se ve traída y llevada por esa sobrepotencia y poderío. El carecer de sostén, apoyo y consistencia, es decir, lo que hemos llamado *Halt-losigkeit*, es una ausencia de cobijo y protección en tal venir o estar la exsistencia expuesta o entregada al ente; y el mantenerse o sostenerse dentro de tal ser-

en-el-mundo (es decir, el darse en él asidero y apoyo) es un dárselo (un sostenerse) dentro de la *Ungeborgenheit* (esto es, dentro de tal ausencia de cobijo y protección), es decir, es un darse tal cobijo y protección, es un buscarse cobijo y protección, es un procurarse fuerza y poder. De aquí nace el central significado de la magia y las correspondientes formas de sacrificio y culto y de ritos de la vegetación.

La ausencia de sostén y apoyo del ser-en-el-mundo se hace manifiesta como ausencia de cobijo y protección de la exsistencia [la *Halt-losigkeit* del ser-en-el-mundo se hace manifiesta como *Ungeborgenheit* de la exsistencia]. El carácter del apoyo y sostén que, conforme a eso, se desarrolla para sostenerse en (es decir, para darse sostén y apoyo dentro de) esa ausencia de sostén y apoyo, es decir, dentro de esa *Halt-losigkeit,* es un darse cobijo y protección, es un cobijarse en el ente en conjunto, por el que la exsistencia se ve transida y tomada, y que reina y predomina por entero en esa exsistencia, y respecto al cual la exsistencia ha de haberse (o acerca del cual la exsistencia se comporta). Esta primera posibilidad básica de visión del mundo se caracteriza, por tanto, porque el sostén o apoyo o *Halt* cobra el carácter de un protegerse, de un cobijarse [en alemán: el carácter de *Bergung]* en el ente. Y ello comporta ya toda una plétora de elementos relacionados con ese carácter central: el sostén o apoyo se lo encuentra en el ente mismo que desarrolla tal superpotencia y poderío; ese ente es el dador de sostén, apoyo y consistencia, y de cobijo y protección [en alemán: de *Halt* y de *Geborgen-heit].* Por tanto, el mantenerse dentro de esa *Halt-losigkeit,* es decir, el mantenerse o sostenerse (en tal ausencia de sostén y apoyo), en tanto que un darse a sí misma la exsistencia ese sostén y apoyo, se convierte en un ponerse (buscando protección) bajo aquella sobrepotencia y poderío del ente; y en ello el terror y espanto ante ese ente se funden con la voluntad de aplacarlo y venerarlo, de servirlo y de relacionarse con él (sacrificio), a la vez que emerge también la tendencia a convertirse pese a todo y de algún modo en señor de él por medio de la magia, de la oración y de este tipo de cosas.

El mantenerse en el ser-en-el-mundo, el darse la exsistencia en ese su ser-en-el-mundo sostén, apoyo y consistencia *(Halt)* en términos de tal cobijo y protección *(Bergung)* pone a punto (o da lugar a) todo un círculo de actividades que en el rito y en el culto quedan sujetas a regulaciones completamente determinadas. El rito mismo acaba plasmándose en (o dando lugar a) preceptos, instituciones y doctrinas, que quedan recogidas en los libros sagrados, o que se transmiten en tradición oral de tipo más o menos secreto. El cobijo o protección de la exsistencia, y lo que a ese cobijo y protección pertenece, se convierte ello

mismo en un poder, en unos usos, en unas costumbres, que, por así decir, quedan objetivamente ahí delante, de suerte que la totalidad de la exsistencia (en el suceder, pasar o desenvolverse de ésta) pasa a convertirse en tributaria de ese cobijo o protección o *Bergung.* Esta última pasa, sucede, acontece, se desenvuelve con la exsistencia de la que es cobijo o *Bergung.* Esto se muestra sobre todo en el orden y función del día y de la noche, de las estaciones y de las fiestas del año, en los ritos relacionados con el nacimiento, con el matrimonio, con la muerte, con la enfermedad, con la guerra, con la caza, con la agricultura, con la navegación. El cobrar la exsistencia apoyo y sostén significa, según esto, el plegarse la exsistencia a esos órdenes e institutos, el participar en esas acciones mágicas, el hacer uso de sus efectos y el quedar enteramente dominada por ellos.

Mediante las diversas caracterizaciones de la transcendencia hemos visto que el ente que nosotros llamamos exsistencia, Dasein o ser-ahí, se vuelve manifiesto, se hace patente, pero se hace manifiesto y patente con vistas a (o con respecto a, o en relación con) el ente en su totalidad, es decir, se vuelve manifiesto o patente pero en relación con el todo del ente. La exsistencia es, por tanto, ese peculiar lugar de la totalidad del ente, que podemos llamar lo incondicionado. Con otras palabras: en su existir, en su *Existenz,* la exsistencia o Dasein tiene siempre una determinada idea de lo divino, aunque sólo se trate del correspondiente ídolo, del ídolo de turno. Cuando decimos que la exsistencia, por su propia esencia, es el peculiar lugar de lo incondicionado, no queremos decir con ello que la exsistencia, en tanto que ese lugar de lo incondicionado, sea ella lo incondicionado mismo. Estas cuestiones sólo pueden verse con claridad y sin caer en malentendidos de tipo psicológico si se las trata desde lo que llamamos la estructura básica de la exsistencia, es decir, desde la transcendencia. Y en cuanto hablamos o tratamos de la exsistencia como ese peculiar lugar de lo incondicionado que entendemos como lo divino, es toda una tentación explicar estas cuestiones (y también el origen de la religión, e incluso la exsistencia mítica) partiendo de determinados conocimientos sobre Dios o de determinadas teorías de tipo teológico.

Y así Schelling, uno de los pocos filósofos que logró penetrar con profundidad y originalidad en la exsistencia mítica, no escapó al peligro de orientar excesivamente su interpretación por categorías teológicas o conforme a categorías teológicas. Schelling tiene en cierto modo razón cuando dice que aquello con que nos topamos en el comienzo de la exsistencia mítica es un monoteísmo, que no excluye una pluralidad de dioses, sino que precisamente la produce. Es de esta plurali-

dad de dioses de donde empieza surgiendo después el politeísmo mediante un proceso de disolución o caída, y dentro de ese politeísmo es donde surge el monoteísmo en sentido teístico. Pero estos problemas deben sacarse de la esfera de los teísmos y de la orientación teológica si es que se quiere de verdad aprehender el carácter metafísico y el alcance metafísico que estas cuestiones tienen. Pues se trata en todo ello de un pasar, de un acontecer, de un desenvolverse (de un *geschehen)* la exsistencia misma, y, por cierto, de un pasar que co-sucede (es decir, que sucede a la vez) en cada exsistencia particular, o que cada exsistencia particular lo repite o recupera, y ello aun cuando las formas determinadas en que todo ello haya podido plasmarse se hayan vuelto ya inefectivas o incluso se hayan olvidado y resulten completamente desconocidas.

En esta forma básica del ser-en-el-mundo y de su visión del mundo, es decir, de la visión del mundo de ese ser-en-el-mundo, es en donde hay que ver el suelo y raíz en el que pasa, en el que sucede, en el que se desenvuelve, en el que se fragua, el origen de los mitos de las religiones existentes, cuestión en la que aquí, evidentemente, no podemos entrar. Pero sí que conviene notar lo siguiente: ni en este caso, es decir, ni en esta forma básica de visión del mundo, ni tampoco en ningún otro, puede tratarse (después de lo que en este curso hemos dicho sobre la exsistencia) de eso que suele entenderse por acaecimientos o eventos psicológicos o por procesos psicológicos; sería un completo malentendido si en todo lo dicho quisiera verse una explicación psicológica del mito de las religiones.

Lo único que nos importa en todo ello, lo único que de ello nos interesa a nosotros aquí, es ver, entender, penetrar, el carácter que el apoyo y sostén o *Halt* del que venimos hablando cobra cuando se convierte en cobijo y protección o *Bergung,* o lo que es lo mismo: de entender el carácter que lo que hemos llamado *Halt-losigkeit,* es decir, la ausencia de sostén, apoyo y consistencia, tiene cuando se presenta en forma de falta de cobijo y protección. En cuanto que el ser-en-el-mundo permanece dominado por esta ausencia de cobijo y protección, y el ser-en-el-mundo es *eo ipso* un ser-en-la-verdad, también la verdad ha de tener aquí, es decir, en el caso que estamos considerando, un carácter específico. Esencial para esta forma de la verdad, es decir, esencial para esta clase de verdad, es la diferencia entre lo santo (es decir, lo sagrado) y lo profano. Todo volverse manifiesto el ente, o todo volverse manifiesto ente, no brota del propio descubrimiento e investigación de la exsistencia, ni tampoco la exsistencia se lo apropia como un saber y un conocimiento, sino a la inversa: lo nuevo que se descubre

comporta, es decir, aloja, lleva consigo, terror y peligro y, por tanto, la necesidad de protección, de buscarse nuevas seguridades para el comportamiento. La exsistencia mítica no tiene ciencia alguna, pero no porque los hombres fueran tan «cortos» o tontos que no fueran capaces de tenerla, sino porque la forma de ser-en-el-mundo que la ciencia implica, no es posible de ninguna manera en la exsistencia mítica.

El desocultamiento del ente, es decir, el venir el ente desoculto, queda específicamente orientado a tal carencia de cobijo y protección dentro de él, es decir, queda específicamente orientado en términos de la *cura* o *cuidado* por buscarse alojo, cobijo y protección dentro de él. Y mientras no se tenga a la vista y se vea con claridad el todo de esta esencial conexión que en el ser-en-el-mundo específicamente mítico guardan lo que llamamos ausencia de cobijo y protección y lo que llamamos desocultamiento, es decir, que en el ser-en-el-mundo específicamente mítico guardan lo que venimos llamando *Ungeborgenheit* y lo que venimos llamando *Unverborgenheit,* mientras ello no suceda, se carecerá de un hilo conductor suficiente para interpretar la específica verdad del mito. Pues entonces lo que ocurre es que uno se ve en la necesidad de explicar la verdad de la exsistencia mítica, o bien como superstición, o bien como la simple expresión de una determinada actitud de conciencia, es decir, de entenderla también en el fondo en términos subjetivistas. Al peligro de tener que hacer esta clase de interpretaciones tampoco ha escapado Cassirer en su exposición del pensamiento mítico. Aunque Cassirer hace suya en términos netamente afirmativos la idea de Schelling de la autonomía de la verdad mítica, el punto de vista específicamente kantiano que Cassirer adopta le impide ver estos problemas.

b) *Degeneración del cobijo o protección: la visión del mundo convertida en el desenvolvimiento de una empresa, actividad o negocio*

La caracterización de esta primera posibilidad básica de visión del mundo, cuyo sostén y apoyo cobra el carácter de un hallar protección o cobijo dentro del ente respecto al que la exsistencia se comporta (o acerca del que la exsistencia se ha), tenía sobre todo la finalidad de servirnos, por así decir, de transfondo sobre el que poner de relieve otra posibilidad básica de cosmovisión. Conforme a lo discutido más arriba, también esta otra posibilidad básica de visión del mundo ha de poder determinarse preguntándonos por otro modo posible de volverse manifiesto lo que hemos llamado la *Halt-losigkeit,* es decir, de vol-

verse manifiesta la ausencia de sostén y apoyo, y, por tanto, también con otro tipo posible de interpretación de ella. Pero ya decíamos que ambas posibilidades no es que surjan una junto a la otra, sino que guardan entre sí conexiones históricas esenciales, en las cuales las formas de degeneración y sustitución de las visiones del mundo* se muestran en la peculiar función productivamente motivadora que llegan a cobrar.

Aun cuando aquí no podamos entrar a reconstruir en concreto la historia de esas relaciones básicas, ni tampoco podamos decir nada sobre las visiones fácticas del mundo en sentido genuino, ni sobre las religiones, sí podemos tratar de hacer inteligible una cosa: cuando se desarrolla una visión del mundo como cobijo y protección o *Bergung*, entonces en esa visión del mundo, conforme al sentido más propio de ella, se habrá buscado dar forma determinada y vinculante al conjunto de las vías y medios de salvación y, por así decir, dar forma y figura a ese todo dentro de cada posible comportamiento particular de la existencia concreta con el fin de dominarla por entero y, precisamente así, darle seguridad. Pues bien, esta consolidación y dominio objetivo, esta oferta pública y esta accesibilidad de los medios consagrada por la tradición, todo lo cual resulta necesario conforme al sentido más propio del cobijo o protección, todo ello, digo, encierra en sí mismo el germen de la degeneración. Prescindamos aquí de las apetencias de poder o dominio, y de la posible codicia o afán de lucro de quienes administran tal organización salvífica; el que queden sueltos tales instintos es aquí tan inevitable como en otros ámbitos del existir humano; pero ello por sí mismo no puede poner en peligro ni hacer conmoverse a ese todo de ideas salvíficas, de medios de salvación y de vías de salvación; sino que son, por así decir, esos mismos medios y esas mismas vías las que, en su accesibilidad y en el empleo que se hace de ellas, acaban suplantando a aquello a lo que sirven, es decir, empiezan poniéndose por delante de ello, empiezan pasando a primer plano y tapándolo. Pues el dominio que esos medios y esas vías ejercen y el uso que se hace de ellos, les da publicidad, y eso hace que sean ellos los que se presenten como el ente (es decir, como lo otro) al que esas vías y medios se refieren; y en cuanto que así se convierten en lo más «próximo», es decir, en lo que queda primeramente a la vista, es en ellos en donde pasa a concentrarse todo el interés. Esos medios y vías se convierten en un fin en sí; su cuidado y su uso acaban reclamando una atención exclusiva, es decir, es ese cuidado y uso el que ahora se convierte en el todo. Lo esencial deja ahora de ser que la magia funcione, que se experimenten sus efectos y que se crea en ellos; lo esencial es que la magia se practique conforme a las prescripciones establecidas y que, efectivamente, se recurra a ella cuando está prescrita. El cobijo o protección pierde su peculiar función de sostén y apoyo y de dar sostén y apoyo; se convierte en el desenvolvimiento de una actividad, empresa o negocio [en alemán: se convierte en *Betrieb]*, o también: se convierte en una rutina que ha llegado a imponerse y ha llegado a dominar.

Pero, ¿qué significa esto para la correspondiente visión del mundo? El mantenerse dentro del ser-en-el-mundo, es decir, el darse apoyo y sostén dentro del ser-en-el-mundo, se convierte de ahora en adelante en no más que en la forma que (como algo que está-ahí-delante, como algo que está ahí o existe ahí) ello cobra; lo decisivo deja de ser el cobijo y protección de la exsistencia, es decir, el que la exsistencia quede cobijada y protegida; lo importante es que lo formal (la forma) de la *Bergung*, de la protección y cobijo funcione, mantenga su prestigio, mantenga su poder. Y esta consolidación de la organización del cobijo y protección (o de ello como negocio y organización) lleva consigo una pérdida de eficacia de esa protección, del quedar protegida y cobijada la exsistencia mediante ella. El carecer la exsistencia de cobijo y protección desaparece, pero no en virtud de un efectivo cobijar y proteger, sino que desaparece a causa de la degeneración de ese cobijar y proteger, es decir, desaparece a causa de la degeneración de éste, es decir: ambos (el carecer la exsistencia de cobijo y protección, esto es, la *Ungeborgenheit*, y el cobijo o protección que se da a la exsistencia, es decir, la *Bergung*, cambian, se mudan; aparentemente ya no son ni ausencia de sostén y apoyo, es decir, *Halt-losigkeit*, ni tampoco necesidad de sostén y apoyo, es decir, *Halt-bedürftigkeit*, porque ni son ausencia de cobijo o protección, es decir, *Ungeborgenheit*, ni tampoco un dar cobijo y protección, es decir, *Bergung*. Pero precisamente esta indiferencia, es decir, este íntimo vacío de la exsistencia, es la situación de «no-casa», de «no-lugar», de «en ninguna parte», la situación *unheimlich*, siniestra, en la que se prepara, se cuece, se fragua, un vuelco. Pues lo peculiar en todo ello es que con el predominio o dominio del aspecto de organización, de negocio, de actividad, de rutina dominante, el carecer la exsistencia de cobijo y protección se difumina (se desdibuja ese carecer de ello la exsistencia) y, por tanto, la exsistencia acaba perdiéndose a sí misma.

Se anuncia una forma nueva de carencia de apoyo y sostén [de *Haltlosigkeit]*, una forma de ello completamente distinta, que ciertamente la mayor parte de las veces y durante mucho tiempo no se hace

* N. del T.: Es decir: las formas de degeneración de visiones del mundo y las formas de sustitución de unas visiones del mundo por otras.

notar todavía porque la visión dominante del mundo, exteriorizada en los términos que hemos descrito y convertida así en actividad, negocio o rutina, logra renovarse, mejorarse, adaptarse a las necesidades, dando lugar a mezclas, mezcolanzas y productos intermedios que, ciertamente, no hacen sino acelerar la descomposición interna. El dominio del aspecto de organización y negocio pone de manifiesto, es decir, hace manifiesta, hace patente, una nueva ausencia de sostén y apoyo, lo cual significa lo siguiente: aun contra su voluntad pone en perspectiva (es decir, hace necesario el recurrir a) posibilidades de darse apoyo y sostén, que hasta ahora no estaban manifiestas. La indiferencia, es decir, el vacío en que quedan tanto la ausencia de sostén y apoyo como el sostén y apoyo que se ofrece, esto es, el dominio del aspecto de organización, empresa y negocio, pone de manifiesto que los medios y vías con los que se ofrecía cobijo y protección fracasan cuando la ausencia de cobijo y protección (es decir, cuando el carecer la exsistencia de cobijo y protección) como tal no está ahí ya presente en la exsistencia misma (dentro de ella se ha hundido en la indiferencia), sino que, por así decir, está recubierto, tapado, cegado por el aspecto de negocio u organización. Pero el no-ser-ya-ahí (es decir, el no-estar-ya-ahí, es decir, el no-se-ya-ahí, es decir, el no-*sein*-ya-*da,* es decir, el no-ya-*Dasein,* es decir, el no-ya-exsistencia, es decir, la no-exsistencia, es decir, el no-exsistir-ya) la ausencia de protección y cobijo de la exsistencia, es decir, el no-exsistir-ya ese carecer la exsistencia de protección y cobijo significa que ésta, es decir, la exsistencia, ya no es ella, sino que se ha perdido a sí misma. Empieza a vislumbrarse, es decir, empieza a amanecer algo así como el conocimiento de que ya en aquel estar entregada la exsistencia a la superpotencia o poderío del ente y en aquel supuesto haber ganado la exsistencia apoyo y sostén (es decir, en medio de aquel carecer la exsistencia de cobijo y protección que la empujó a darse esa determinada forma de protección y cobijo), que ya en ello y madurando en ello, digo, se encerraba un ser original de la exsistencia por mor de sí misma (un ser-por-mor-de-sí-misma la exsistencia de tipo original) que, sin embargo, por así decir, le venía arrebatado (y, por cierto, de forma bien auténtica) por el tipo de cobijo y protección o *Bergung* que originalmente se produjo.

Ciertamente, la exsistencia sigue estando entregada pero está entregada a ese lado de organización, de actividad y de trajín, de suerte que el carecer la exsistencia de cobijo y protección aparentemente se difumina, desaparece, se ha difuminado, ha desaparecido. El estar entregada la exsistencia a ese lado de organización, actividad y trajín significa que la exsistencia ya no se sostiene propiamente en sí misma, con lo cual trasparece lo siguiente: que ya antes, aunque de forma obscura, la exsistencia sí se había sostenido en sí misma y que ello, pese a todo, no había significado otra cosa que un tener que preocuparse ella de ella misma y un cuidar ella de sí misma. Por tanto, con la difuminación o desaparición de la ausencia de cobijo y protección y mediante un suministro de cobijo y protección reducidos a la exterioridad del trajín y actividad de una empresa u organización, en la exsistencia se instalan necesariamente el vacío de la exsistencia, el haberse perdido ésta, el escaparse ésta de sí misma, el escurrirse ésta de sí misma. La exsistencia misma se vuelve víctima de ese lado de organización, trajín y negocio. En todas partes donde tal cosa se convierte en lo esencial se introduce de tapadillo, es decir, ocultamente, secretamente, subrepticiamente, un vacío de la exsistencia, que precisamente la organización o empresa se impone la tarea de eliminar mediante esa su incansable actividad y trajín.

Pero la pregunta es de nuevo cómo se produce en este contexto ese volverse manifiesto (ese hacerse patente) el sostenerse la exsistencia en sí misma, el haber ésta de buscar en sí misma apoyo y sostén; se produce precisamente a causa de ese trajín mismo. Ese lado de organización y negocio, en tanto que trajín, anuncia o delata una cierta posibilidad libre de la exsistencia, a saber: la de (en su comportamiento) haber de preocuparse ella de ella misma o la de pasar a preocuparse ella de ella misma. Y ello despierta simultáneamente el recuerdo o la memoria o la anámnesis de la posibilidad de un haber de buscarse o de un buscarse apoyo y sostén en sí misma, de sostenerse o mantenerse en sí misma.

Y así, ese lado de organización y negocio, ese lado de actividad y trajín, se revela como la ausencia de un ser la exsistencia ella misma en sentido propio; a esto último, es decir, a que* la exsistencia sea ella misma en sentido propio, es a lo que vamos a llamar postura o posición**; y ello [es decir, ese revelarse ocurre] de dos modos: (1) Un hacerse patente el escaparse de sí la exsistencia, es decir, el escurrirse de sí la exsistencia, el perderse de sí misma la exsistencia, es decir, el vacío de la exsistencia y, por tanto, un hacerse patente que ésta donde se apoya es en sí misma. (2) Junto con ello un verse remitida la exsistencia a sus propias posibilidades de actividad, es decir, la idea de un haberse subrayadamente o comportarse subrayadamente, es decir, de un haberse o comportarse en el sentido también de posicionarse. Y por tanto, en el hacerse manifiesto (en el vacío mencionado y a causa de él) el ya-no-ser-

* N. del T.: Frente a la pérdida de sí en la degeneración de la *Bergung.*

** N. del T.: En alemán, *Haltung,* es decir: postura, posición, modo o forma de estar, la forma de haberse o comportarse.

ahí tal sostenerse o posicionarse (es decir, en el ya-no-exsistir tal posicionarse, es decir, en el ya-no-tener-exsistencia tal posicionarse, es decir, en el quedar claro no-ser-ya la exsistencia en tal sostenerse o posicionarse, es decir, en el hacerse ello manifiesto) es como se ve la exsistencia remitida a la posibilidad de reapropiarse ese sostenerse en sí misma, ese mantenerse en sí misma, ese posicionarse en sí misma (que se revela o pone de manifiesto como faltando, como habiéndose ido, como habiéndose perdido, como no estando). Con otras palabras: al hacerse manifiesta la ausencia de sostén, apoyo y consistencia *(Halt-losigkeit)* como una ausencia de posicionamiento o postura *(Haltung-losigkeit)* brota una posibilidad nueva del tal darse (o tomar) apoyo y sostén, es decir, una posibilidad nueva del sostenerse en el ser-en-el-mundo. Ese apoyo y sostén, es decir, ese *Halt,* se pone ahora de manifiesto como la posición, como la postura*, como el sostenerse la existencia en sí misma, que no está y que hay que reapropiarse y adoptar.

§ 42. La otra posibilidad básica: la visión del mundo como posicionamiento o postura

a) *«Visión del mundo» como posicionamiento o postura o* Haltung *y el tipo de haberse acerca del ente que de ello nace*

Con ello estamos ante una segunda posibilidad de «visión del mundo» o cosmovisión, la cual está esencialmente relacionada con la primera y permanece siempre referida a ella. El sostén y apoyo *(Halt),* en su forma de cobijo y protección *(Bergung),* tiene primariamente su sostén y apoyo (o es primariamente tal sostén y apoyo) en aquello a que se atiene, es decir, en el ente en el que encuentra cobijo y protección; el sostén y apoyo *(Halt),* en tanto que posicionamiento o postura, es decir, en tanto que *Haltung,* tiene su sostén y apoyo, es decir, tiene su *Halt,* primariamente en el sostenerse mismo, es decir, en el *Sich-halten* mismo. Es la exsistencia misma la que, como tal, deja a ese sostén y apoyo o *Halt* que se produzca y que sea; pero ello no significa que sea la exsistencia misma el ente al que la exsistencia se atiene, si bien es precisamente en esta dirección en donde radica la posibilidad principal de degeneración de la «visión del mundo» como posición o postura o *Haltung.*

El sostén y apoyo *(Halt)* en su forma de cobijo y protección *(Bergung)* está referido a la ausencia de sostén y apoyo en tanto que ausencia de protección y cobijo originales, es decir, en tanto que un original no venir la exsistencia protegida y cubierta. Su necesario desenvolvimiento degenera hasta convertirse en empresa, organización y negocio que, por su parte (sobre todo en la forma de la apariencia es decir, en la forma de trajín, y en la forma de la falta o ausencia a las que acabamos de referirnos) pone de manifiesto la posibilidad de posicionamiento y junto con ella (precisamente) la nueva forma de ausencia de apoyo, consistencia y sostén, es decir, pone de manifiesto de forma nueva la *Halt-losigkeit.* Esta nueva forma de la ausencia de consistencia, sostén y apoyo, es decir, esta nueva forma de *Haltlosigkeit,* no es sino el negocio y trajín mismo; y lo característico es que aquí esa ausencia de apoyo y sostén queda expresada en términos positivos. Pues cuanto más se aleja la exsistencia (en su acontecer, en su pasar, en su desenvolverse) de su ser con propiedad (es decir, de su ser ella misma con propiedad) y cuanto más se transforma la verdad en su «cómo» (cuanto más se transforma el «cómo» de la verdad) tanto más esencial y libre se vuelve la apariencia. Lo que venimos llamando organización, empresa, actividad, trajín, se presenta como apariencia de la realidad suprema, es decir, con la apariencia de realidad suprema, es decir, se presenta como acción que tiene como tal su fin en sí misma, «pasa algo», «está pasando algo». En tanto que se mantiene así en funcionamiento el tipo de ausencia de sostén y de apoyo, el tipo de *Halt-losigkeit* correspondiente al posicionamiento o postura o *Haltung* (es decir, al que la *Haltung* reacciona), y ese lado de organización, actividad o trajín sigue funcionando en sí mismo como un modo vacío de prestar cobijo y protección, en cuanto que ello ocurre, digo, el posicionamiento o postura o *Haltung* permanece en esencial relación con la protección y cobijo (con la *Bergung)* y, por tanto, con la ausencia de sostén y apoyo (la *Halt-losigkeit)* en su forma de ausencia de cobijo y protección (en su forma de *Un-geborgenheit).* Y en esta esencial amalgama de posicionamiento y postura y de cobijo y protección, es decir, en esta amalgama de lo que venimos llamando *Haltung* y de lo que venimos llamando *Bergung,* es donde radica la razón esencial de su necesario enfrentamiento y de la lucha entre ellas. El otorgamiento de cobijo y protección (lo que llamamos *Bergung)* y el posicionamiento o postura (lo que llamamos *Haltung)* son dos formas básicas de visión del mundo, es decir, del ser-en-el-mundo, es decir, de la facticidad por la que en cada caso se caracteriza la transcendencia. Están esencialmente referidas la una a la otra. Por tanto, contrastando una posibilidad con la otra y la otra con la una, podremos aclarar ambas, lo cual es para nosotros importante sobre todo en relación con la segunda posibilidad [de cosmovisión].

* N. del T.: En alemán *Haltung,* en griego *ethos:* estancia, modo de estar, modo de haberse, postura.

De antemano no debe olvidarse que, en tanto que visiones del mundo, el otorgamiento de cobijo y protección (la *Bergung*) y el posicionamiento o postura (la *Haltung*) conciernen siempre a la totalidad de la exsistencia en la unidad de la *dispersio* de ésta, es decir, del estar ésta diseminada o repartida o desparramada o esparcida en tres dimensiones distintas. Y ello es tanto más importante cuanto que, precisamente en esas dos formas básicas que fácticamente reviste la transcendencia, se produce en cada caso un desplazamiento del centro de gravedad de la transcendencia misma, pero, naturalmente, sin que ésta, por así decir, se desintegre en esas sus tres dimensiones. El desplazamiento del centro de gravedad es más bien una posibilidad interna de la transcendencia misma en el carácter de juego que ella tiene. Habremos de limitarnos a caracterizar esto esquemáticamente, con todas las reservas que exige tal caracterización.

En el otorgamiento de cobijo y protección, es decir, en lo que llamamos *Bergung*, es decir, en la forma de visión del mundo o cosmovisión que representa tal encontrar cobijo y protección en el ente, el peso de la exsistencia radica en su estar ella transida, dominada, ocupada, por el ente, en el reinar el ente en ella, de suerte que la verdad de la exsistencia viene determinada primariamente por ese carecer ella (la exsistencia) de protección y cobijo. La exsistencia está absorbida en el todo del ente y, sin embargo, no está perdida en él sino sostenida por él, llevada por él.

En cambio, en la visión del mundo que llamamos posicionamiento o postura, es decir, que venimos llamando *Haltung*, el peso de la exsistencia radica en su haberse, en su comportarse, pero como un haberse, como un comportarse, como un tomar posición (precisamente ella, es decir, la exsistencia) y como un actuar ella misma. Ahora el por-mor-de-sí, el *gratia sui*, el *umwillen seiner* (que no es que tampoco falte en la exsistencia mítica, ya que, si faltase, lo que venimos llamando cobijo y protección o *Bergung* se quedaría sin ser) trae a la exsistencia a ella misma. El por-mor-de-sí, el *gratia sui*, el constituir ella un fin en sí, queda dentro del sostenerse mismo, es decir, del darse sostén y apoyo. Y esto significa que la exsistencia se ha asumido a sí misma, ha tomado las riendas de sí misma en su venir arrojada (en su *Geworfenheit*) y en sus posibilidades fácticas. En el estar transida y ocupada la exsistencia por el ente, en el reinar el ente en ella [en alemán: en el *walten* y *durchwalten* del ente en ella], ella se mantiene dentro de posibilidades de sí que ella misma se pone y mantiene por delante. El posicionamiento o postura que representa la segunda forma básica de visión del mundo o cosmovisión expresa, por tanto, lo esencial de ese mantenerse o sostenerse en la exsistencia. La exsistencia determinada por su posicionamiento, postura o actitud, es decir, por su forma de haberse o de estar, es un mantenerse ella misma dentro de posibilidades de haberse ella misma (de comportarse, de posicionarse ella misma) que ella misma se pone por delante, que ella misma se pone a la vista y mantiene a la vista*.

Esta última formulación está elegida con toda intención con la finalidad de mostrar cómo esta segunda forma básica de exsistencia viene determinada por entero por una *Existenz* o existir activo y ello en forma de un venir o quedar remitida esa *Existenz* a ella misma, es decir, de un tener que reposar ella sobre sí misma, lo cual no significa que el estar arrojada la exsistencia (es decir, que la *Geworfenheit* de la exsistencia) desaparezca (ello no podría ser en absoluto), sino que ese venir arrojada la exsistencia se co-administra o co-gestiona, por así decir, dentro del posicionamiento o postura. En tal posicionamiento o postura cobra primacía el propio haberse o comportarse la exsistencia; tal comportamiento se aplica al ente, que hasta el momento no ha perdido su carácter de potencia, de poderío, de *Übermacht*, aunque sí se haya difuminado (o incluso haya desaparecido ya) la específica modalidad mítica de ese carácter (a saber: del poderío, de la superpotencia) como santidad e intangibilidad. El haberse o comportarse ahora expresamente la exsistencia respecto a aquella superpotencia, respecto a aquellos superpoderes, se convierte en un enfrentamiento de la exsistencia dentro de sí misma con ellos en todas sus relaciones esenciales, es decir, en todas las relaciones esenciales de la exsistencia. La exsistencia, en esta forma básica [de cosmovisión] que representa la postura o posicionamiento o *Haltung*, se convierte en un enfrentamiento y discusión con el ente (en un habérselas con él) y, por cierto, en todas las relaciones esenciales o en todas las dimensiones esenciales de lo que hemos llamado la *dispersio* de la exsistencia. El todo del ente, que se había vuelto ya manifiesto en el contexto del cobijo o protección (en la forma que le era peculiar a esa «visión del mundo»), no ha desaparecido, pero lo que sí se ha transformado es el carácter de la verdad. (No sólo se vuelven manifiestas otras cosas, sino que se descubren por primera vez, pero, ¿respecto a qué?**)

* N. del T.: En otra traducción: un mantenerse dentro de formas de estar o mantenerse que ella misma se pone y mantiene a sí misma por delante.

** N. del T.: Pero así no se entiende la traducción del paréntesis; quizá es que el término alemán *anderes*, que traduzco por «otras cosas», deba leerse *anders*, que significa «de otra manera», y entonces la traducción de la frase entre paréntesis sería: «(ese todo del ente) no sólo se vuelve manifiesto de otra manera, sino que se le descubre por primera vez, pero, ¿respecto a qué o en qué sentido?».

Ese ente ya manifiesto se muestra ahora en y para la exsistencia determinada por lo que llamamos posicionamiento o postura o *Haltung*, es decir, en y para esa exsistencia que ahora queda en discusión con él, se muestra, digo, como aquello que hay que someter, que hay que dominar, que hay que dirigir. Pero esto exige necesariamente un saber habérselas con el ente en lo que éste en sí es (y como lo es) y ello aun prescindiendo de que ese ente ofrezca cobijo y protección o la rehúse. El saber habérselas con el ente, el saber manejárselas dentro de él, tiene que hacer manifiesto al ente mismo precisamente en esa perspectiva, a fin de que en el ente mismo se haga posible tal dirigirlo, tal reconducirlo, tal dominarlo. Pues el que podamos dirigir el ente presupone que conocemos de antemano y prevemos de antemano cómo el ente, por así decir, se comporta o va a comportarse, es decir, tenemos que tener de antemano una idea del orden conforme al que en las cosas se desenvuelve o discurre lo que en ellas pasa. A la estructura o constitución del ente en este aspecto la llamamos su legiformidad o su legalidad [en alemán: *Gesetzlichkeit]*. Pero en cuanto que han de conocerse esas leyes, ello implica que tiene que venir descubierto ente en sí mismo. Por tanto el conocimiento de las leyes nace de (y viene sostenido por) el ser-en-el-mundo en tanto que posición o postura o *Haltung* en discusión o enfrentamiento con el ente.

La idea de legalidad o legiformidad y, en su caso (o correspondientemente), la averiguación y determinación del conjunto y contexto mismo de leyes, pueden ser muy rudimentarios, pueden estar sólo en los inicios de su formación. Pero lo decisivo es que con el cambio del carácter de la verdad, que de antemano se pone en marcha con la visión del mundo o cosmovisión que estamos llamando posicionamiento o postura o *Haltung* (ese cambio no empieza siendo ni mucho menos algo que sólo advenga después), ha cambiado también la posición básica respecto al ente. O expresándonos más correctamente: con el posicionamiento o postura, es decir, con la *Haltung*, es cómo empieza cobrando la exsistencia una posición básica respecto al ente en términos tales que ese ente se vuelve ahora manifiesto en sí mismo. Pues es ahora cuando propiamente el por-mor-de-sí, el *gratia sui*, aparece propiamente como ingrediente del darse (la exsistencia) apoyo y sostén, es decir, del sostenerse (la exsistencia) en el ser-en-el-mundo, y ser-en-el-mundo significa a la vez un ser-en-la-verdad; es precisamente ahora cuando, por tanto, puede darse algo así como un por-mor-del-ser-en-la-verdad, es decir, es ahora cuando puede darse algo así como un por-mor-de-la-verdad, es decir, es ahora cuando puede darse algo así como un la-verdad-por-la-verdad. Sólo en tal exsistencia,

que en su propia raíz (y desde su propia raíz) viene determinada por tal posicionamiento o postura o *Haltung* propiamente elegidos por la exsistencia misma, es decir, que viene determinada, definida, por un mantenerse ella misma en esa postura que ella misma ha elegido y por el modo de estar que ella misma se ha elegido y dado, en todo lo cual es esencial la discusión y el enfrentamiento con el ente, sólo en tal exsistencia, digo, puede haber o darse algo así como investigación y ciencia.

Hacer manifiesto el ente mismo, o poner de manifiesto la cosa misma, es un carácter del conocimiento científico, pero ni es el único, ni tampoco es el más original, aunque, eso sí, es el carácter que salta más a la vista y del que, por tanto, conviene también partir en las caracterizaciones del conocimiento científico. Pero es un error ver en sólo ello la esencia de tal conocimiento. El conocimiento del ente en sí, así como de sus leyes, tiene un fundamento más profundo, a saber, la transcendencia. La opinión de que el conocimiento del ente en sí (de que el conocimiento no movido por otra cosa que porque ese ente es precisamente el ente «en sí», es decir, es precisamente el ente que está ahí, es decir, lo que está ahí) sea la esencia de la ciencia es una invención posterior de eruditos que quizá por esta vía busquen dar importancia a su trabajo, aunque la verdad es que el pequeño chisme se ha hecho muy grande.

Si más arriba decíamos que el conocimiento científico es conocimiento positivo por mor de la verdad, por mor del ser-en-la- verdad, ahora queda claro que el ser-en-la-verdad pertenece al ser-en-el-mundo y que, por tanto, viene necesariamente determinado en cada caso por una visión del mundo o cosmovisión y, por cierto, por la visión del mundo que venimos llamando postura, posicionamiento o *Haltung;* sólo en este tipo de sostenerse en el ser-en-el-mundo, es decir, sólo en el tipo de sostenerse en el ser-en-el-mundo que representa la postura o posicionamiento o *Haltung*, es posible la ciencia.

La exsistencia mítica ni tiene ni conoce nada parecido a lo que llamamos ciencia, y no porque los hombres en ese tipo de exsistencia fueran muy torpes e incluso fueran tontos, sino porque en la exsistencia mítica, por la propia esencia de ella, la ciencia no tiene en absoluto ningún sentido. Por tanto, uno de los mayores errores metodológicos que viene dominando la interpretación que hasta ahora se ha hecho de la exsistencia mítica (ello es claro en la escuela de sociólogos y etnólogos franceses) es que en algún sentido se considera el pensamiento mítico como una forma previa del pensamiento científico europeo moderno, entendiendo éste además principalmente como ciencia de la naturaleza, y se interpreta el pensamiento mítico utilizando esa idea

como hilo conductor. Y tampoco Cassirer ha sido capaz de dominar y superar del todo ese error de base.

b) *Visión del mundo como posicionamiento y postura y el cambio de la verdad como tal*

Cuando cuaja la visión del mundo que hemos llamado postura o actitud o *Haltung*, se ha producido o coproducido necesariamente también un cambio de la verdad como tal. El que dentro de los distintos ámbitos se produzcan otras verdades que ya no pueden compatibilizarse con las del mito, sólo es una consecuencia, pero no la razón de ese cambio esencial que se produce en la verdad misma. Pues todo hacer manifiesto el ente, todo poner de manifiesto el ente, se convierte ahora primariamente en una discusión con el ente, en un enfrentamiento con el ente, que trata de regularlo y que trata de dominarlo.

Pero esto no solamente concierne al cambio de la verdad, que la ciencia representa. También el arte se disocia de su específica función mítica o religiosa y también la religión cobra un carácter esencialmente distinto: por primera vez se desarrolla una teología. Lo que ahora es teología es en el fondo lo que en el pensamiento mítico podía llamarse teogonía, es decir, el proceso mismo por el que el dios deviene dios, dentro del cual se halla el sacerdote. Pues éste no sólo es funcionario de una empresa salvífica.

Con esta transformación de los distintos ámbitos del ente se produce también un cambio de la verdad conforme a las distintas modalidades de esos ámbitos. Y es ahora cuando por primera vez surge una técnica en sentido propio y se produce una nueva articulación y orden en la sociedad. Pero el cambio de la verdad no es de ninguna manera una consecuencia del cambio de las relaciones sociales. Esto es un profundo error, sea en el sentido de un marxismo vulgar, sea en el sentido de la moderna sociología de la cultura. Pues en todo ello no hace sino mostrarse que la transcendencia subyace en todas las posibilidades esenciales y básicas de la exsistencia y que es el cambio de la verdad lo que determina nuevas posibilidades y abre el espacio para un cambio en las formas de exsistencia.

La discusión o el enfrentamiento con el ente, que brotan con la visión del mundo que hemos llamado posición o postura o *Haltung* (cambio del ser-en-el-mundo), conciernen siempre a la totalidad de la *dispersio* o desparramamiento de la exsistencia, es decir, también a la forma en que (o como) la exsistencia es ella misma y se comporta (o se

ha) propiamente acerca de sí misma. El «alma» y el «espíritu», en tanto que *índices* del *Selbst* o *self* o sí-mismo, ya no se experimentan como antaño en la perspectiva del carecer (la exsistencia) de protección o cobijo y del correspondiente otorgamiento de cobijo y protección, todo ello dentro de la superpotencia o poderío del ente; sino que en la discusión con el ente que la nueva visión del mundo conlleva, la exsistencia misma queda también incluida en esa discusión, y abordada en esa discusión. En esta discusión y enfrentamiento de la exsistencia con el ente en conjunto, en el hacerse manifiesto ese ente en la exsistencia, esta exsistencia (que antaño se la encontró figurando entre el ente, pero sumida en el ente y tomada por él) ahora se disocia también de él. Y ella misma, en tanto que ente, se torna ahora dirigible, y ello, como queda claro, en un sentido particular y prioritario; pues se pone de manifiesto que la exsistencia es precisamente ese ente que ella es y que figura entre el ente. Con ello vienen dadas para la exsistencia las posibilidades de elegirse a sí misma resolviéndose por sí misma (es decir, optando por sí misma, es decir, optando por ser ella-misma con propiedad, por ser sí-misma con propiedad) en las formas de acción correspondientes a ello.

En la concepción e interpretación antiguas de la exsistencia hay una palabra que si se la entiende correctamente puede considerarse la expresión más perfecta y original de aquello que queremos decir con «visión del mundo», la palabra es εὐδαιμονία (eudaimonía). La δαιμονία, daimonía, es el encontrarse en el ente en conjunto, el encontrarse en su superpotencia y poderío (daimonía), es decir, en lo demónico; el εὖ (eu), bien, es la adecuada forma de encontrarse y sostenerse en esa superpotencia o poderío del ente. En la época en que Platón y Aristóteles filosofaban (aunque ello ya se había fraguado o preparado antes), la εὐδαιμονία (eudaimonía) se buscaba o se ponía en la praxis, en la acción libre, en la acción que se da a sí misma su fin, προαίρεσις, proairesis.

Ese término, el término eudaimonía, digo, si se le entiende bien, conserva todavía la memoria de ese tránsito desde la exsistencia mítica y su cobijo y protección *(Bergung)* a lo que llamamos posición o postura *(Haltung)*. En esta segunda forma básica de la exsistencia ésta permanece también en medio del ente (pues ello pertenece a la esencia de la exsistencia), aun cuando ahora la exsistencia como tal resalta sobre el ente de una forma especial, es decir, ofrece un peculiar contraste con él. Pero este resaltar, este ofrecer contraste, este sobresalir sobre el ente, no es un aislamiento en sentido óntico, no es un quedar cortada de él, sino que ese resaltar y sobresalir (es decir, ese salir a la luz la exsistencia

como tal o hacerse la luz sobre la exsistencia como tal) junto con la génesis de la posición o postura, es decir, junto con la génesis de la *Haltung*, sólo significa una transformación del modo de ser de la exsistencia. Este sobresalir es aquello que también he llamado a veces el carácter expreso de la exsistencia, el no ser ésta sino estando expresamente ahí (en alemán: *Aus-drück-lichkeit* de la exsistencia), en lo cual se anuncia y delata un poner la exsistencia el énfasis en ella misma (cosa que es nueva) y en lo que hemos llamado su existir, su *Existenz*. Y este sobresalir, este hacerse expresa, este subrayarse ella a sí misma, afecta a toda la *dispersio* (ex-stática) en que la exsistencia consiste. Y ahora es importante que al igual que antes hicimos con la forma básica de visión del mundo que representa la protección o cobijo *(Bergung)*, también en esta segunda posibilidad básica de visión del mundo que es la *Haltung*, nos representemos brevemente las formas de degeneración que le corresponden conforme a su esencia.

c) *Formas de degeneración de la segunda posibilidad básica de visión del mundo*

En el tipo de visión del mundo que es la posición o postura o *Haltung*, el peso de la transcendencia se desplaza desde el estar la exsistencia transida y ocupada por el ente, desde el reinar el ente en ella, al por-mor-de, al *gratia sui* [en alemán: al *Um-willen]* en que la exsistencia consiste. El poder-ser-sí-mismo se vuelve ahora lo esencial y con eso pasa a ocupar el centro el ente mismo (el hombre) que es en la forma de exsistencia o Dasein y, por cierto, en tres aspectos distintos a los que corresponden tres formas de degeneración [en alemán *Entartung]* de lo que llamamos postura, posición o *Haltung*.

(1) La postura o posición o *Haltung* da a la exsistencia una cierta preferencia o primacía dentro del ente: el hombre mismo se convierte en importante; todo queda referido al hombre y explicado a partir de sus afanes y aspiraciones. El hombre mismo se convierte en un insistente objeto de discusión y reflexión. La posición o postura o *Haltung* (en tanto que un convertirse en esencial el propio poder-ser, es decir, el poder-ser de la propia exsistencia) se convierte en (es tomada por el lado de) un ocuparse la exsistencia de sí misma. Lo que antes era empresa, actividad, negocio y trajín [en alemán *Betrieb]*, queda ahora, en cierto modo, reconducido hacia el hombre. A consecuencia y como secuela del desenvolvimiento de la visión del mundo que llamamos postura o posición, el antropologismo y también la autocomplacencia

y prolijidad [en alemán *Betulichkeit]* del hombre en el ocuparse de sí aparecen siempre como Psicología, como análisis carecterológico. Es indiferente con qué medios sucede de hecho tal cosa. La Psicología moderna, siempre que sobrepasa unos límites que le vienen estrechamente marcados (lo cual sucede casi siempre), no se distingue en nada de la antigua sofística, sino sólo quizá en que esta última tenía un nivel intelectual de muy otra talla y calibre.

(2) En la postura o posicionamiento o *Haltung* es esencial la acción en que tal postura o posicionamiento se substancia precisamente como posicionamiento o postura o *Haltung*. El cómo de la acción cobra, por tanto, una cierta primacía sobre el qué del hacer y sobre aquello acerca de lo que ese hacer versa. Se da, por tanto, la posibilidad de que el cómo del posicionamiento o postura crezca, por así decir, desproporcionadamente a costa de la acción concreta y operante de verdad, y ello en forma de que el cómo de la acción «engorde» hasta el punto de convertirse él mismo en objeto de un peculiar cuidado y configuración. Ahora se vuelve esencial el posicionamiento o postura en cuanto gesto [en alemán *Geste, Gebärde];* lo que se cuida es el gesto, el ademán, que casi siempre retrocede un paso hacia atrás de la acción real o simplemente se inhibe ante ella; y, correspondiendo a la intención de ello, se da preferencia al arte y a sus formas, es decir, ese posicionamiento o postura o *Haltung* busca para la exposición de sus gestos un correspondiente contenido, el cual, precisamente por vehicular ese gesto, es considerado después decisivo para todo, es declarado sacrosanto. Se produce necesariamente, aunque sólo en términos estéticos y literarios, una renovación de cultos y de mitos; y en conexión con ello se produce también una heroificación de determinados hombres.

Frente a la primera forma de degeneración (es decir, el antropologismo), que (en virtud de su desmenuzamiento del hombre y de la acumulación de conocimientos sobre él, sometidos ambos a criterios pocos selectivos) conduce fácilmente a la barbarie, la segunda forma (la cual suele ir acompañada de un expreso cuidado de lo literario) contiene por lo general una expresa tendencia contra todo barbarismo, un marcado sentido del nivel y de la compostura en el sentido específicamente estético de «buen gusto». También esta forma aparece en múltiples variantes; frente al antropologismo psicológico podemos calificarla de humanismo estético.

(3) En la visión del mundo como posicionamiento o postura o *Haltung* desempeña un cierto papel rector el libre elegir, la decisión. Ello implica que quien elige se vuelve sobre sí (retorna a sí) como ins-

tancia de esa su elección. De modo que (frente a las circunstancias externas, frente a las ocasiones y situaciones de la exsistencia) la deliberación, la reflexión, la recapacitación reclaman (y cobran), por tanto, una cierta preferencia. Se cultiva la interioridad, pero en este caso no en términos de discusión o explicación psicológicas, tampoco en el sentido de darle configuración estética, sino dentro de la seriedad de la reflexión sobre sí y de la preocupación por sí o de la *cura* o cuidado de sí. El existir, la *Existenz* del yo particular no solamente resulta ser el lugar de las decisiones, sino que precisamente es también ese mismo existir quien decide y, por tanto, en este sentido ese existir es también lo decisivo. Esta forma o modalidad de la postura y posición o *Haltung* se asocia fácilmente (e incluso cabe decir que surge casi siempre en estrecho contacto) con una determinada religión, por ejemplo con la religiosidad cristiana. También aquí queda claro cómo juega dentro de ello lo que hemos llamado la primera forma básica de visión del mundo; ciertamente, no se recurre ni a medios ni a vías de salvación (mediación de la gracia, sacramentos), ni se los usa; pero queda en pie (e incluso cobra mayor fuerza) la preocupación por la salvación del alma. En este caso no hay antropologismo, tampoco hay humanismo, pero es el hombre quien queda en el centro y, por cierto, con vistas a la salvación de su existir, de su *Existenz*. La expresión «existencialismo» empieza hoy a volverse habitual. Y ese existencialismo tiene casi siempre un tono religioso; y en lo decisivo viene fomentado por una determinada forma de renovación de las ideas de Kierkegaard.

Tenemos, por tanto, tres formas de degeneración de la visión del mundo como posición, postura o *Haltung:* aquello a que nos hemos referido como a una autocomplacencia y prolijidad *[Betulichkeit]* en el desmenuzamiento psicológico del hombre, el gesto o ademán *[Gebärde]* y la interioridad *[Innerlichkeit]* (en suma: subjetivismo en sus distintas variantes). Estas tres formas de degeneración de la forma de visión del mundo o cosmovisión que llamamos posición o postura o *Haltung* pueden ir de hecho juntas, y también pueden mezclarse en ese su ir juntas acrecentando así aún más la falta de autenticidad y el desconcierto. En cuanto que por motivos completamente distintos [...][8] resulta que (a partir del problema básico de la filosofía y del saber que la filosofía representa) la exsistencia cobra una función prioritaria (es decir, en el tratamiento de ese problema básico no hay más remedio que conceder un papel prioritario a la exsistencia) y en cuanto que ya hemos expuesto esa función, se diría que entonces no tenemos más remedio que alojar a la filosofía y a esa función (traducidas a una de las tres formas que acabo de señalar) en uno de los compartimentos descritos, con lo cual [la filosofía] se volvería, ciertamente, inofensiva.

[8] [una palabra ilegible].

Para nosotros sí es importante lo siguiente: en estas formas degeneradas de lo que llamamos postura, posición o *Haltung*, es decir, del haberse o posicionarse la exsistencia, pónese de manifiesto una cierta primacía de la exsistencia o Dasein; y esto indica que a la esencia de esta visión del mundo, en tanto que posicionamiento o postura de la exsistencia, es decir, en tanto que un expreso haberse de la exsistencia, corresponde un volverse esencial el sí-mismo (el *Selbst,* el *self)* o un haberse vuelto esencial ese sí-mismo (ese *Selbst).* Y lo que conviene ver con claridad es algo tan simple como que, cuando ese sí-mismo se vuelve esencial, lo importante no es en absoluto el tipo de autocomplacencia y prolijidad de que se hace gala en el análisis psicológico del hombre, ni tampoco el tipo de gestos que se le sugieren (al hombre) o se le inventan (poniéndolos a su disposición), ni tampoco la forma de existir o *Existenz* que se excogita para él, sino que, manifiestamente, lo esencial es el *Selbst* mismo, el propio sí-mismo, el sí-mismo mismo, y la posibilidad de dejarlo suceder, de dejarlo acontecer, de hacer que tenga lugar.

En todas estas formas de posicionamiento, de postura o *Haltung*, la vida humana es entendida en el fondo como un negocio[*], como una ocupación o negocio, digo, que ha de ser mantenido en marcha o funcionamiento, bien sea mediante la aludida autocomplacencia o prolijidad psicológicas, bien sea mediante gestos neohumanistas, bien sea mediante el contrasentido que representan esas pataletas a las que se suele poner el rótulo de pensamiento existencial. En nuestro presente contexto de una caracterización general de lo que venimos llamando posicionamiento, postura o *Haltung*, lo importante es percatarse de que a la esencia de esta visión del mundo como posicionamiento o *Haltung* pertenece el que la exsistencia se vuelve expresa, es decir, el que la exsistencia queda «subrayada», pero no expresa o subrayada en el sentido de que se le preste atención, se la observe o de que ahora resulte particularmente conocida, sino que ese volverse expresa, ese volverse subrayadamente ella, es un carácter de su propio ser. El ser de la exsistencia se vuelve expreso, es decir, cobra relieve para (y dentro de) la propia exsistencia.

[*] N. del T.: Para las formas de degeneración del otro tipo de visión del mundo el autor utilizó el término alemán *Betrieb*, empresa, actividad, negocio, taller, explotación; para las de ésta utiliza el término *Geschäft*, ocupación, negocio, *business*.

Cuando la exsistencia mítica se convierte en un débil recuerdo o en algo que no hace sino dar un cierto tinte y color o barniz, quizá literarios, a lo que llamamos posicionamiento o postura o *Haltung* de la exsistencia (o expreso haberse de ésta), pero deja ya de determinar lo que llamamos el existir o la *Existenz* del hombre, entonces la vida del hombre sólo vale en la medida en que aporta o suscita exsistencia o Dasein en ella.

Pero la estructura básica de la exsistencia radica en la transcendencia. En la visión del mundo como *Haltung* o postura o posicionamiento de la exsistencia, o como expreso haberse de la exsistencia, se vuelve más esencial el ser-en-el-mundo como tal. La exsistencia escoge y asume ella misma sus posibilidades de comportarse (de haberse) respecto al ente en conjunto. El transcender se vuelve expreso. En la visión del mundo como posicionamiento o postura de la exsistencia (como un expreso haberse de ésta) se da, pues, un transcender expreso, pero según hemos dicho más arriba esto significa: se da el filosofar. Con el acontecer (pasar, producirse, tener lugar) la visión del mundo como posicionamiento y postura o *Haltung* y con el desenvolverse de ella, tiene lugar también (acontece, pasa) algo así como el filosofar. Por tanto, el filosofar es el desenvolverse, el formarse, el desarrollarse la visión del mundo como posicionamiento o postura o *Haltung;* el posicionamiento, postura o *Haltung* o haberse expreso de la exsistencia es la visión filosófica del mundo.

§ 43. SOBRE LA RELACIÓN INTERNA ENTRE LA VISIÓN DEL MUNDO COMO POSICIONAMIENTO O POSTURA O «HALTUNG» Y LA FILOSOFÍA

a) *Sobre la problemática de esta relación*

Nuestro problema es la relación entre visión del mundo y filosofía, o más exactamente: el tratar de definir o determinar la segunda a través de la primera. Partiendo de una clarificación general del tipo de ente que resultó ser el ser-en-el-mundo, pasamos a caracterizar dos formas básicas de visión del mundo: la que hemos llamado cobijo y protección *(Bergung)* y la que hemos llamado posicionamiento o postura *(Haltung)* de la exsistencia. El elemento característico de esta última es que en ella la exsistencia o Dasein cobra primacía. Esta primacía se nos empieza poniendo de manifiesto en la discusión o enfrentamiento con el ente, que pertenece a la esencia de lo que llamamos posicionamiento, postura o *Haltung*. Y en la caracterización de tal enfrentamiento o discusión he indicado que todo conocimiento, en lo que se refiere a su tendencia fundamental o básica, tiene por meta un dominar, un convertirse en señor, y que con ello viene dada la necesidad de una investigación del ente en lo que se refiere a la legiformidad que lo define. Pero esto nada tiene que ver con el pragmatismo, el cual equipara verdad con utilidad, y no es la utilidad, sino el ente mismo en su qué y en su cómo el que decide sobre la verdad del conocimiento. Pero el ente sólo puede decidir sobre la verdad del conocimiento cuando se le pregunta por ella, y tal preguntarle por ella, tal hacer hablar al ente, es un enfrentarse con él, un discutir con él. Un quedársele mirando embobadamente no sería capaz de descubrir nada nunca.

La posibilidad de la peculiaridad de la visión del mundo como posicionamiento o postura y ese elemento característico de ella, a saber, que en ella la exsistencia o Dasein cobra la primacía, se nos puso de manifiesto precisamente en que esa forma de cosmovisión da lugar a tres formas de degeneración. La forma básica de degeneración radica en el posicionamiento o postura mismos en cuanto que en él la exsistencia se vuelve expresa. Si tratamos de apresar lo positivo que sale a la luz en esas tres formas de degeneración, entonces habremos de decir que eso positivo consiste esencialmente en ese momento que pertenece al posicionamiento o postura y que vamos a llamar recogimiento [en alemán *Sammlung]* de la exsistencia, es decir, el concentrarse o focalizarse la existencia sobre sí. Más arriba hemos dicho que a la exsistencia pertenece necesariamente una *dispersio* o diseminación, es decir, un estar repartida o desparramada o esparcida la exsistencia en tres dimensiones distintas en cuanto a sus relaciones con el ente (o en cuanto a su referencia al ente), a saber, en las dimensiones que representan la relación con los objetos, la relación con la co-exsistencia o co-Dasein de los otros, y la relación consigo misma, y que la exsistencia o Dasein tiene la tendencia a perderse en una de estas relaciones, a agotarse en ella, a absolutizarla. Lo esencial de la visión del mundo como posicionamiento o postura no consiste solamente en acceder al todo del ente (obtener ese todo) conforme a estas tres direcciones u orientaciones, sino en mantenerlas recogidas, agavilladas. Por tanto, lo que estamos llamando posicionamiento o postura o *Haltung* es un mantener recogida o agavillada la dispersio o diseminatio (a la que hemos hecho referencia) en la originalidad del *da-sein,* de la ex-sistencia (del ser-ahí) del hombre. Tal recogimiento, tal agavillamiento, es el carácter original, la forma o «género» original que de-«genera» en las mencionadas formas de degeneración.

Se trata de recogimiento, de agavillamiento (de un mantener recogida la *dispersio* en ese su carácter de *dispersio)* en vez de subjetivismo y de individualismo; sólo que la forma de degeneración no es aquí casual, pasajera, algo simplemente adjetivo, sino algo que pertenece a la esencia de la exsistencia misma, tanto en el caso del posicionamiento, postura o *Haltung*, como en el caso de la exsistencia mítica. No voy a entrar en las diversas modificaciones de esa degeneración esencialmente perteneciente a la exsistencia, y sobre todo no puedo entrar en el individualismo con todas sus variantes y matices, ni tampoco en lo que se suele llamar Ilustración *(Aufklärung)*, o mejor, *Aufklärerei* (en el sentido del predominio del lado más superficial de ésta), de suerte que el propio entendimiento acaba convirtiéndose en criterio y señor de todo. Kant: «Ten el valor de servirte de tu propio entendimiento»[9].

Lo que llamamos posicionamiento o postura (o expreso haberse de la exsistencia) es un recogerse o agavillarse ésta (en lo que respecta a su discusión con el ente) en su ser-ahí, en su *da-sein*, (es decir, en el «ahí», en el *«da»* que define su ser). Y ello no solamente consiste en un afirmarse, en un imponerse, tampoco en un asegurarse-contra, sino que posicionamiento, postura, haberse en tanto que ser-ahí, ex-sistencia o da-sein, es un liberar en sí posibilidades, significa «crecimiento», pero no «progreso».

El posicionamiento, postura o *Haltung* (o expreso haberse la exsistencia), en tanto que visión filosófica del mundo, es todavía una caracterización muy equívoca y, sobre todo, es una caracterización apresurada, externa. Ciertamente, ha quedado claro lo siguiente: el posicionamiento o postura o *Haltung*, en tanto que en ella la transcendencia se vuelve más expresa, guarda una relación especial con el filosofar, si es que podemos definir el filosofar como un transcender expreso. Pero la relación interna entre la visión del mundo como posicionamiento o postura y el filosofar es todavía un problema, y hemos de guardarnos de querer encontrar para ese problema una solución demasiado fácil.

Vamos a tratar de aclarar el problema mediante una analogía con la cuestión que tratamos por la primera vía. Recuérdese que en la primera vía el problema era el siguiente: ¿representa la ciencia la idea a la que la filosofía ha de someterse o a la que la filosofía ha de servir, es decir, a la que ha de servir una filosofía convertida en «ciencia estricta», o hay que decir que la filosofía no es en absoluto ciencia, aun cuando precisamente por ello represente la base o fundamento de la posibilidad de la ciencia misma? El resultado que obtuvimos fue el siguiente: la idea de una filosofía científica viene a ser como la idea de un círculo redondo. Bien, ¿y cuál es la situación ahora en lo que respecta a la relación entre «visión del mundo» y filosofía?, ¿representa la visión del mundo aquello que ha de servir a la filosofía como criterio (como criterio de lo que la filosofía debe ser)?, ¿es la filosofía una visión del mundo, o, a la inversa, tiene esa visión del mundo como presupuesto o condición a la filosofía? Como lo acabamos de decir expresamente, las cuestiones que acabamos de plantear se orientan por una analogía con el primer camino, es decir, en esas preguntas se establece entre la visión del mundo y la ciencia una relación de simetría. Pero adviértase que esto mismo resulta imposible, pues la visión del mundo es algo esencialmente original, o algo que pertenece esencialmente a la exsistencia misma y, en cambio, la ciencia no. Por tanto, es cuestionable el que, en lo que se refiere a esta segunda vía, nos sea lícito plantear simplemente el problema en términos de esa alternativa, pues cabe preguntarse si precisamente mediante ello no se pierde lo específico del problema que ahora nos ocupa, de suerte que no es ésta la forma de apresarlo. Y eso es lo que pienso que sucede.

Pero además, pasa otra cosa. Ha quedado ya más o menos claro que el filosofar, en tanto que transcender expreso, guarda una relación especial con una de las formas básicas de visión del mundo, esto es, con la visión del mundo que venimos llamando posición, postura o *Haltung* y, por tanto, con una determinada posibilidad que, ciertamente, no excluye sino que incluye el que también guarde una relación esencial con la otra forma de visión del mundo o cosmovisión, es decir, con la visión del mundo en tanto que protección, cobijo o *Bergung*. Pero precisamente por ello la pregunta general por la relación entre filosofía y visión del mundo se vuelve más complicada. En términos generales sólo podemos decir lo siguiente: filosofía y visión del mundo se refieren ambas a la transcendencia, al ser-en-el-mundo; pero ¿cómo?, ésa es la cuestión.

b) *La filosofía es visión del mundo en tanto que posicionamiento o postura o* Haltung, *pero ello en un sentido señalado y peculiar*

Empezaremos anticipando la respuesta en una de las direcciones señaladas diciendo lo siguiente: la visión del mundo y, por cierto, la visión del mundo que hemos calificado de posicionamiento, postura o

[9] Immanuel Kant, «Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?», en *Immanuel Kants, Gesammelte Schriften*, ed. de la Königlich Akademie der Wissenschaften, t. III, Berlín, 1920, pág. 35.

Haltung es «presupuesto» o «condición» de la filosofía. Pero, ¿qué significa presupuesto o condición? Significa que ha de haber, que ha de producirse, que ha de acontecer, que ha de tener lugar un ser-en-el-mundo en tanto que posicionamiento o postura para que pueda haber algo así como filosofar. Con el suceder, con el acontecer de la visión del mundo como tal posicionamiento o *Haltung* despierta también la filosofía. La filosofía es ya (y por cierto, radicalmente) visión del mundo, y ello necesariamente en la forma de lo que venimos llamando posicionamiento o postura, lo cual incluye o implica también una determinada relación con la visión del mundo en tanto que cobijo, protección o *Bergung*. La filosofía «es» visión del mundo. Y porque la filosofía es por su propia esencia, es decir, necesariamente, visión del mundo en un sentido que todavía hay que determinar, precisamente por ello no puede ser tarea ni objetivo de la filosofía el desarrollar una visión del mundo, ni tampoco consolidar el edificio de esa visión del mundo para poderlo ofrecer como una especie de vivienda, ni tampoco el pretender ser tal cosa.

La filosofía es visión del mundo en tanto que posicionamiento, postura o *Haltung*, y ello en un sentido bien especial. Los griegos utilizaban para lo que vengo llamando *Haltung*, es decir, posicionamiento, postura (expreso haberse la exsistencia), la expresión *ethos*, pero precisamente por ello la filosofía tampoco consiste en la proclamación o predicación de ética alguna. Pero entonces, si la filosofía no es ni ciencia, ni tampoco formación o desarrollo de una visión del mundo, ni tampoco anuncio, proclamación o predicación de ética alguna, entonces, ¿qué es lo que la filosofía puede darnos?, ¿qué hace la filosofía? La filosofía simplemente filosofa; lo cual quiere decir: la filosofía sólo puede (y tiene que) entenderse y ser entendida a partir de la filosofía misma; sólo en el filosofar puede ser entendida la filosofía.

La filosofía tiene su propia esencia (que sólo se abre desde dentro), lo cual no excluye el poder decir que la filosofía es visión del mundo *qua* posicionamiento o postura (cfr. más abajo págs. 409 y ss.). Y el enunciado que acabo de hacer no representa una definición en el sentido de que la «visión del mundo» o «cosmovisión» o «Weltanschauung» fuese el concepto genérico superior bajo el que hubiese de quedar subsumido el concepto de filosofía, como si ahora tratásemos de substituir la determinación genérica «ciencia» por la determinación genérica «visión del mundo» y de oponernos simplemente a la opinión corriente, conforme a la cual la idea genérica es la de ciencia. Pero no es eso, nosotros no decimos: la filosofía es una forma de visión del mundo entre otras. Cuando decimos que la filosofía «es» visión del mundo, este «es» tiene su aquí un significado especial.

Pero, ¿en qué sentido y de qué modo es entonces la filosofía visión del mundo y, por cierto, visión del mundo en tanto que posicionamiento o postura? La respuesta no puede ser demasiado difícil, cabría replicar. Y sobre todo no estamos tan desprovistos de medios en lo que se refiere a la cuestión de qué es lo que la filosofía suministra; pues por la primera vía hemos asignado a la filosofía la cuestión del ser, el problema del ser, el análisis de las posibilidades de ser y de la estructura o constitución de ser de los distintos ámbitos del ente. Y tal tarea no es poca tarea. Por tanto, la pregunta que ahora nos ocupa, propiamente no podría ser otra que la siguiente: ¿cuál es la relación que la filosofía, en tanto que pregunta por el ser, guarda con ese otro aspecto de la filosofía que consiste en que la filosofía es también visión del mundo? ¿No cabrá obtener en última instancia el modo y manera en que (o como) la filosofía es visión del mundo del hecho de que ella (y de cómo ella) plantea el problema del ser?

Sólo que me parece que no nos es lícito proceder así, es decir, no nos es lícito deducir del resultado de la primera vía el resultado de la segunda, sino que el segundo camino debe conducirnos de por sí al filosofar, lo cual significa: ha de poder llegar a coincidir por sí mismo con el primero. Ciertamente, podemos y debemos orientarnos por el primero (cfr. transcendencia y problema del ser), pero no en el sentido de un deducir de él los «resultados» del segundo. Por tanto, no debemos preguntarnos: ¿cómo cabe inferir del carácter de la problemática del problema del ser el modo y manera en que (o como) la filosofía es visión del mundo?, sino que debemos proceder a la inversa y preguntarnos: ¿a partir de la esencia del tipo de visión del mundo que llamamos posicionamiento, postura o *Haltung*, cabe aclarar en qué medida acaece o sucede necesariamente con ella aquello que más arriba llamamos filosofar? ¿Cabe aclarar a partir de la esencia del posicionamiento o postura el que en tal posicionamiento o expreso haberse (la exsistencia) necesariamente tiene que despertar el problema del ser (y cómo ocurre ello)? ¿En qué medida radica en la visión del mundo que llamamos posicionamiento o postura o *Haltung*, y necesariamente sólo en ella, la libre posibilidad de una elaboración expresa del problema del ser, es decir, la posibilidad de filosofar expresamente?

En la visión del mundo como protección, cobijo o *Bergung*, la exsistencia o Dasein se desplaza a (se convierte en, se pone en, se sume en, se invierte en) el todo del ente y encuentra en ese todo su cobijo y protección. El ente en conjunto es lo que la sostiene, lo que le da apoyo y sostén [en alemán: el ente en conjunto es lo *Haltende* y el *Halt*]. En cambio, en lo que llamamos posicionamiento, postura o *Haltung*,

el sostén y apoyo [en alemán: el *Halt]* no reside en el todo del ente sino en la exsistencia misma, y en ésta en tanto que dispersa, diseminada, desparramada o esparcida (en el sentido más arriba explicado), sólo que ello no debe entenderse correspondiéndose exactamente con el cobijo, protección o *Bergung*, es decir, no debe entenderse como si el posicionamiento, postura o *Haltung* fueran una especie de cobijo y protección, sólo que ahora la exsistencia buscase esa protección y cobijo en sí misma. La obtención de apoyo *(Halt)* no tiene en lo que llamamos posicionamiento o postura o *Haltung* el carácter de cobijo o protección o *Bergung*. El apoyo o sostén no se produce en un ente (o ateniéndose a un ente) con la única diferencia de que ese ente fuera ahora la exsistencia o Dasein, sino que el posicionamiento o postura o *Haltung* se caracteriza porque lo que en este caso suministra sostén o apoyo o *Halt* tiene un carácter distinto: el apoyo, sostén, consistencia o *Halt* se produce (tiene lugar, acontece) en el ser de la exsistencia o Dasein mismo, es decir, el acontecer (suceder, pasar) del mantenerse o sostenerse o darse contenido en el ser-en-el-mundo no es un tomar o cobrar apoyo o sostén o consistencia la exsistencia o Dasein en un ente distinto.

Y porque ahora el acontecer (o suceder o pasar) del buscarse apoyo, consistencia y sostén en el ser-en-el-mundo se vuelve esencial y explícito, precisamente por ello entra en juego la discusión con el ente. El comportamiento (el haberse) respecto al ente en sí mismo se vuelve decisivo, y la superación de la superpotencia o superpoderío o *Übermacht* del ente se produce en términos de que ese ente ha de llegar a ser dominado en sí mismo por la exsistencia, pero a partir de ésta. Y aun cuando todavía no se trate en absoluto de una ciencia propiamente formada, ni mucho menos de una ciencia entendida como tal, sí es claro que ese comportamiento (ese haberse) respecto al ente, en tanto que comportamiento-respecto-a, tiene que tender por sí mismo a hacer manifiesto lo que el ente es y cómo el ente lo es. No se trata de registrar ni de recoger simplemente una *summa* de algo digno de saberse, sino que esa verdad es un momento inmediato del fáctico sostenerse o buscarse apoyo en medio del ente. En esa verdad se cumple, se co-efectúa, cobra en ella realidad el ser-en-el-mundo.

Y ese querer entender (o ese querer manejarse acerca de) qué y cómo es el ente, no comienza sólo en algún sitio, en un rincón casual del vasto dominio del ente manifiesto, sino que se pone simultáneamente en marcha en todos los ámbitos que son esenciales para la exsistencia, es decir, se pone en marcha en el todo de las relaciones que constituyen lo que hemos llamado la *dispersio* de la exsistencia. Toda investigación especial y dirigida a algún ente en particular nace, por así

decir, a partir del todo y dentro del todo (del ente). Y ello implica que es el todo mismo del ente el que a la vez quiere (requiere) ser entendido en aquello que él es y en cómo lo es.

§ 44. En la visión del mundo como postura o posición es donde se plantea el problema del ser

En cierto modo lo que hemos llamado postura o posición o *Haltung* (o expreso haberse la exsistencia), que siempre es una discusión con el ente en conjunto, no tiene más remedio que llegar a dominar en tal discusión el todo del ente mismo. El ente en conjunto se convierte en sí mismo en cuestión en lo que respecta a qué es el ente. Y con esta pregunta por el ente en tanto que ente se plantea o irrumpe también expresamente el problema del ser. En la visión del mundo que venimos llamando posición, postura o *Haltung*, es decir, en la discusión con el ente, se produce necesariamente un despertar del problema del ser, es decir, un despertar de eso que más arriba llamamos el filosofar.

Y ahora es importante (precisamente en relación con este origen que el problema del ser tiene en la visión del mundo que venimos llamando posición, postura o *Haltung)* mantener y conservar la forma original del problema del ser en esa su originalidad y en toda su amplitud y grandeza y no quebrarla de antemano mediante alguna de las formas unilaterales y disminuidas que ese problema del ser recibió posteriormente en su desarrollo.

Y aquí ha de tenerse muy presente una ley general de la esencia de los procesos de génesis, conforme a la cual lo original e inicial, en contra de lo que la ciencia positivista supone, no tiene por qué ser lo más simple, bajo y pobre, sino que muy bien puede ser lo más complicado, elevado y rico, y que toda génesis no es sino un desenvolvimiento y desarrollo en una determinada dirección que, precisamente por esa su propia determinidad, nunca podrá recobrar de nuevo (a no ser quizá a costa de esa determinidad) la grandeza del origen. Esto significa que es precisamente en el principio y, en cierto modo, en el nacimiento de la filosofía donde ha de buscarse la esencial plétora y riqueza del problema. Por tanto, también ahora en lo que respecta al problema del ser.

Si el problema del ser necesariamente despierta con el producirse la visión del mundo en tanto que posicionamiento, postura o *Haltung*, es decir, con la génesis de esta segunda forma de visión del mundo a partir de la primera, esto es, a partir del cobijo, protección o *Bergung*, y si ésta no queda simplemente rechazada, sino que en tanto que posi-

bilidad sida mantiene su fuerza específica, entonces es claro que ahora también la primera forma concreta del problema del ser tiene que venir determinada por la génesis de la posición o postura (la cual, como hemos visto, implica un enfrentamiento con el ente y una discusión con él) a partir del cobijo o protección. Una y otra vez se ha llamado la atención sobre el origen de la filosofía a partir del mito, pues no se trata aquí de otra cosa, y sobre todo los griegos mismos insistieron en ello; pero esto significa solamente que todo filosofar, conforme a su propia posibilidad interna, ha de asegurarse otra vez de ese origen esencial, es decir, que es a partir de ahí (a partir del mito) desde donde (el filosofar) ha de darse a sí mismo su plena esencia. Aunque, ciertamente, no puede decirse que tal cosa sucediera siempre o que tal cosa suceda ya siempre que se habló o se habla del origen de la filosofía a partir del mito.

a) *El despertar del problema del ser a partir de la visión del mundo en el mito en tanto que cobijo, protección o* Bergung

De los primeros filósofos antiguos conocemos poco, y lo que conocemos son sólo fragmentos. Pero ello es bastante para hacernos una idea de lo esencial. Cuando esos filósofos se preguntan por el ente en conjunto y, por así decir, por primera vez levantan la mano contra el ente y contra aquella su superpotencia sobre la que ya empieza a cernerse la sombra, y ello, por así decirlo, para acceder a ese ente en sí mismo, al hacer esas preguntas se mueven, por así decir, todavía por entero en medio del ente, preguntan por él tratando de informarse sobre el origen primero de éste. Pues aquello con lo que ellos empiezan «siempre ya» encontrándose ahí, es con lo superpotente, con lo poderoso en conjunto. Este «siempre ya» sólo puede significar para ellos lo siguiente: algo que desde siempre (desde los tiempos primigenios) está sucediendo ahí ya, algo que tiene una edad inescrutable, es decir, a cuyos orígenes no es posible remontarse. Cuando se preguntan por el ente en sí mismo, su pregunta no tiene más remedio que enderezarse, por tanto, precisamente a ese proto-origen del ente, a esa prehistoria del ente, su pregunta tiene que ser una pregunta por la ἀρχή (arché), por el principio, o por el primer principio. Y precisamente mediante esa pregunta por el proto-origen de ese acontecer (de ese pasar, de ese producirse, de ese estar ahí) el ente, se ha abandonado ya la pura mitología en cuanto que se ha vuelto viva una pregunta en la que de lo que se trata es de enfrentarse al ente, de discutir con él. La mitología sigue todavía

ahí en cuanto que las vías de ese preguntarse vienen aún sugeridas, marcadas o indicadas por la exsistencia mítica. La respuesta se da siempre en el contexto de alguna teogonía o cosmogonía.

Sólo que enseguida vemos que esa discusión o enfrentamiento con el ente no se limita ni a un pequeño rincón del ente, ni tampoco es una discusión o enfrentamiento sólo del tipo del que acabamos de indicar. Esa discusión o enfrentamiento se apodera de la exsistencia por entero, es decir, la domina precisamente en sus actividades y posibilidades más próximas, en la dominación de la naturaleza, en la navegación, en la agricultura y en la construcción de ciudades. Y en tal comportamiento respecto al ente, que consiste en una discusión con el ente, éste se manifiesta de una forma nueva. Frente a aquello que antes se producía mediante la magia o los encantamientos sin que el hombre supiese ni quisiese saber cómo se producía, el hombre se topa ahora con un tipo de ente (el hombre topa ente) que es precisamente al fabricarlo libremente, al hacerlo, al elaborarlo, cuando se convierte en el ente en el que es obligado a convertirse. Y en esa libre producción en el sentido más amplio queda de manifiesto de forma más o menos clara, aunque conceptualmente de forma casi indeterminada todavía, que el ente es un ente producido, es decir, algo que está ahí pero que lo está porque es pro-ductum, es decir, porque es pro-ducido, es decir, porque es traído ahí y que (por ser puesto ahí, por ser traído ahí, por ser pro-ductum) queda a disposición, está-ahí-delante, está disponible. Pero a la inversa sucede otro tanto: el todo del ente, que se pone de manifiesto ahí en esa su superpotencia, es algo que, por así decir, también 'existe', que también está-ahí-delante, y que, por tanto, en cierto modo, ha de haber sido traído a ese su estar-ahí, es decir, ha de haber sido producido, es decir, pro-ducido, *pro-ductum,* es decir, puesto ahí trayéndolo de algún sitio. Por tanto, cuando dentro de esa posición o postura o *Haltung* (o haberse) respecto al ente, la cual consiste en un enfrentamiento con él o en una discusión con él, en los cuales lo que se busca es saber desde dónde queda puesto ahí el ente, cuando en el contexto de esa posición o postura, digo, la pregunta versa sobre el ente en sí mismo y en conjunto, no cabe duda de que ese ente en sí mismo y en conjunto queda de antemano entendido como algo ahí-delante en su conjunto y, por tanto, puesto ahí desde algún sitio, venido ahí o traído ahí desde alguna parte. Por tanto, cuando despierta la cuestión general acerca de qué es el ente y de cómo lo es, resulta que esa pregunta no tiene más remedio que quedar encauzada o enfocada de la siguiente forma: ¿de qué está fabricado ese ente, es decir, partiendo de qué queda puesto ahí ese ente, en qué consiste ese ente, cuáles

son sus proto-ingredientes, y por medio de qué ha surgido a partir de ellos, o qué es lo que le ha hecho brotar de ellos? La pregunta acerca de qué es el ente, la pregunta por aquello en que el ente consiste, la pregunta por qué sea el ente, se orienta necesariamente de nuevo hacia el «de dónde», hacia la ἀρχή (arché), pero hacia la ἀρχή (arché), ahora no en el sentido de un proto-origen mítico, sino en el sentido del «de dónde» y «de qué» de la consistencia de algo, es decir, en el sentido del «de dónde» o «de qué» del consistir algo en algo, esto es, en el sentido de la protomateria, y en el sentido del «por medio de qué», es decir, en el sentido de la proto-fuerza que hace brotar al ente de ese «de qué»; todo lo cual, ciertamente, no debe tomarse en el sentido del materialismo y quimismo teoréticos del siglo XIX.

La segunda forma de preguntarse por el ente en conjunto, es decir, por la ἀρχή (arché), en el segundo sentido, es decir, no en el sentido mítico, permanece directamente entrelazada y enredada con la primera. Y sólo porque se da tal conexión, es decir, sólo porque la dirección de esa pregunta que de forma aparentemente pura brota de ese comportamiento que consiste en una discusión con el ente, sólo porque la dirección de esa pregunta, digo, permanece enredada con el primer tipo de pregunta y este primer tipo de pregunta, en tanto que mítico, mantiene su viejo derecho y su viejo poder, sólo por ello, digo, puede iniciarse y puede imponerse el segundo tipo de pregunta.

Y así, con el desarrollo de la visión del mundo en tanto que posicionamiento o postura o *Haltung*, precisamente porque consiste en tal haberse expreso, precisamente porque consiste en tal confrontación y en tal discusión, se produce algo así como un enderezarse contra (como un pelear con) el ente en su conjunto, como un surgir la cuestión, que ya no puede evitarse, de qué sea el ente y cómo lo sea. Y porque tal preguntar pertenece a la exsistencia como tal, y porque en lo que hemos llamado posicionamiento o postura la exsistencia se comporta (se ha) expresamente respecto a sí misma, precisamente por ello ese preguntar mismo queda (él mismo) incluido en la pregunta general por el ente. Dicho de otro modo: porque de lo que se trata (porque aquello acerca de lo que se pregunta) es del hacerse manifiesto lo que el ente es, es decir, porque aquello por lo que se pregunta es el hacerse manifiesto (es decir, por el manifestarse) el ente en conjunto (tal como el ente en conjunto en sí mismo es), precisamente por eso tal hacerse manifiesto (el hacerse manifiesto mismo) no tiene más remedio que quedar incluido en el círculo de aquello por lo que se pregunta; y ello no primariamente en el sentido de una reflexión formal acerca del método de la pregunta por el ente, sino todavía en la forma cuasi-mítica

de que la verdad pone delante las vías que cabe emprender, a fin de que se opte por una de ellas, y señala cuál es la correcta; así sucede en Parménides. Esa pregunta por el ente en conjunto, la cual consiste en una discusión con él, queda fija y sólidamente asentada en sus propias vías, las cuales discurren a través del ente mismo. Sólo que con ese hacerse patente la vía y con ese hacerse patente el lugar en el que (o desde el que) se hace la pregunta, se aclara a la vez aún más qué es aquello por lo que se pregunta en el sentido de ese preguntarse por la ἀρχή (arché), en el sentido de qué es lo que se busca en el ente en tanto que ente, cuando se pregunta por aquello que el ente desde siempre ya es o era y por aquello por medio de lo cual el ente resultó posible. El ente en tanto que ente estaba ya siempre determinado por el ser, era el ser el que lo volvía internamente posible. Sólo lentamente, con muchas dificultades, con constantes retrocesos, cobra esta discusión con el ente en conjunto una relativa claridad acerca de sí misma, es decir, una relativa claridad acerca de aquello a lo que la pregunta se endereza, a saber, qué sea el ser del ente mismo; sobre la búsqueda de Platón, el problema del ser, ὄντως ὄν (ontos on).

b) *Formas históricas del desarrollo o formación de la filosofía a partir de la visión del mundo como protección y cobijo y como posición o postura*

Y ahora retornamos al punto de partida de nuestra pregunta: ¿qué quiere decir que la filosofía es visión del mundo en tanto que posición o postura? Significa lo siguiente: la filosofía, en lo que se refiere a su posibilidad interna, se funda en ese tipo de visión del mundo. Pero no a la inversa; pues la visión del mundo que hemos llamado posición o postura o *Haltung* no se agota en filosofar; al contrario, la mayoría de las veces no lo es en absoluto; y cuando lo es, ello no ocurre sino a través de una peculiar modificación (cfr. más abajo: posición, postura o haberse básicos). Con la visión del mundo como posición o postura acontece o sucede algo así como filosofar. He tratado de mostrar esto señalando cómo con el acontecer (el producirse, el pasar, el suceder) de algo así como el enfrentamiento y discusión con el ente necesariamente se suscita el problema del ser. Pero esto significa a la vez: este problema del ser, en tanto que tal problema, sólo es internamente posible en una exsistencia cuyo ser-en-el-mundo viene primariamente determinado por lo que llamo posición, postura o *Haltung*. Dicho de otro modo: en sí no hay problema filosófico alguno al que cualquiera

en cualquier momento y a voluntad pudiese echar mano. (Y cuando aparentemente sucede tal cosa, no por ello queda ya garantizado que quien se ejercita en el marco y en la necesaria técnica de tal preguntar, es decir, quien en tal sentido «hace filosofía», filosofe ya en el sentido del tipo de pregunta del que aquí venimos hablando.) Una concepción extrema de tal supuesto acervo de «problemas en sí» (de un supuesto catálogo de problemas que resultarían ahí accesibles sin más) es la que hoy puede encontrarse en Nicolai Hartmann.

El problema del ser, en tanto que problema, tiene la interna posibilidad de sí mismo en la exsistencia en tanto que posición o postura o *Haltung*. No es casualidad que estas cosas no se entiendan, ni que, cuando se hace referencia a ello, se piense que lo que se está diciendo sea algo más que una explicación psicológica de problemas que en realidad son problemas en sí, ni que se piense además que, con tal manera de tratarlos, no se está haciendo sino aguarlos mediante un supuesto saber que en realidad no es sino palabrería. Y tal forma de pensar tiene su origen en que la problemática de la filosofía no es entendida desde su fundamento o base más original, sino sólo en el marco de su posterior desarrollo, y orientándose por los medios técnicos de ese su posterior desarrollo. Arquitectónica de las disciplinas.

En la discusión y enfrentamiento con el ente no tienen más remedio que crecer el hacerse manifiesto (el) ente y la determinación (el quedar conceptuado, el quedar determinado) del ente en sí mismo, la determinación o conceptuación del ente como esto o aquello; es decir, crece y madura el conocimiento conceptual. Pero con ello el lenguaje (que, naturalmente, es algo que viene sucediendo y desenvolviéndose ya) cobra un nuevo peso, y ello en la dirección de una diferenciación de su acervo de significados. El todo del lenguaje funciona ahora como una plasmación de la verdad del ente, que, por así decir, se produce y desenvuelve como algo que está ahí, como algo objetivo. El lenguaje, la palabra, el significado, el sentido, la referencia, el ente mismo, son, en cierto modo, una y la misma cosa, intercambiables. El λόγος (lógos) es el representante del ente mismo. La forma básica del lenguaje, la palabra y la oración, el nombre y la oración enunciativa, se convierten en hilos conductores de la determinación del ente como tal, en hilos conductores del problema del ser que acabamos de caracterizar.

Y hay que tener presente que el problema del ser queda todavía sumido y embebido en la tarea de la discusión y confrontación cognoscitivas con el ente en conjunto; que ese problema todavía no se contrapone al tipo de conocimiento que representan las ciencias, sino a la inversa: es precisamente ahora cuando nace algo así como ciencia. Las

ciencias son una consecuencia de ese posicionamiento o postura o *Haltung* en tanto que la *Haltung* es confrontación y discusión. Esa discusión y confrontación se orientan a grandes ámbitos del ente que resultan primarios: la naturaleza, el cielo, el espacio, el número, el hombre mismo (la medicina), más aún: es esa confrontación la que empieza ganando (abriendo) esos ámbitos.

Y así, con la visión del mundo que hemos llamado posición o postura o *Haltung*, se produce (acontece, tiene lugar) necesariamente una discusión con el ente en conjunto, es decir, el filosofar. Pero éste necesariamente hace brotar dos cosas: (1) intentos separadamente dirigidos a la dominación y a la conceptuación del ente conforme a los distintos ámbitos particulares, es decir, conocimiento positivo, ciencia; (2) una reflexión general sobre el ente como ente, y de suerte que en tal reflexión aparece en primer plano el lógos como hilo conductor de la problemática.

Acompañando a la filosofía y a consecuencia de ella se forman las ciencias y la Lógica; y éstas tienen precisamente la tendencia a servir de instrumentos para marcar la dirección (con los que orientarse), de instrumentos con los que operar, es decir, a convertir en una discusión «técnica» la discusión que el conocer sostiene con el ente. Y en ello cabe descubrir la misma ley que en la primera forma básica de visión del mundo, la correspondiente a la exsistencia mítica. En aquella el cobijo y protección o *Bergung* se hacía público en el trajín de los medios y vías de salvación; en ésta el filosofar se hace público (y, por cierto, necesariamente) en esas formas de discusión y confrontación cognitivas con el ente. Éstas son, ciertamente, necesarias en toda investigación concreta del ente; pero lo que no es necesario es que estas formas que así se hacen públicas acaben reobrando sobre aquello (y determinando primariamente aquello), sólo a consecuencia de lo cual y de acompañando a lo cual son ellas posibles y necesarias. Por medio de la Lógica y la ciencia, o a través de la Lógica y de la ciencia o a causa de ellas, la forma interna de la filosofía no solamente queda ahora extrañada de sí misma, sino en cierto modo alejada también de sí misma. Pero esto no sucede casualmente, como una peculiaridad de la filosofía o de la visión del mundo en tanto que posición o postura, sino que algo similar sucede también en el cobijo y protección o *Bergung;* a la exsistencia como tal pertenece la caída, en diversas modificaciones y variantes, pero esa caída es siempre una determinación de la esencia (una determinación esencial) de la exsistencia (o de la *cura* o *cuidado)* (cfr. «Ser y tiempo», §§ 35 ss.).

Todos los grandes esfuerzos de la filosofía occidental consisten

siempre en un intento de dominar a su vez ese poder de la Lógica[10] misma; pero tal cosa sucede de suerte que en cierto modo la Lógica misma queda introducida en casa, en la casa de la filosofía, con lo cual le queda transferido todo el poder; es lo que sucede en Hegel; sólo en Kant se produce una tentativa esporádica, pero que él mismo niega, y que sólo puede verse cuando a la problemática kantiana se le hace frente (y uno se la apropia todo lo que puede) desde un planteamiento más radical, que tiene que convertirse entonces en principio de interpretación.

Pero lo decisivo en estas consideraciones que venimos haciendo es lo siguiente: de lo que se trata es de percatarse de la peculiaridad, de la problemática y de los límites de aquello que yo llamo la «situación aristotélica», es decir, la forma del filosofar antiguo en su situación más alta, esto es, en su cumbre. El problema del ser, entendido como pregunta por el ente en conjunto, y ese problema entendido a la vez como pregunta por el ente como tal, tal es la problemática de la «filosofía primera», es decir, la de la filosofía en primera línea, es decir, la de la discusión cognoscitiva más original y global con el ente. Y es en esa situación cumbre donde se decide el destino de la filosofía occidental; ésta se convierte en metafísica, tal como se la encontrará Kant. Y para la historia de la metafísica occidental es esencial la penetración del cristianismo en la filosofía, o el servicio que ésta le presta a aquél. (Alma, mundo, Dios, cobijo y protección.) Esta forma de cobijo y protección determina la forma interna del problema metafísico, de la pregunta por el ente en conjunto. Los problemas son obligados, por así decir, a ajustarse a esa sistemática; los problemas sólo siguen viviendo ya en la medida en que ese marco les presta espacio, les otorga espacio, a la vez que es sólo sobre el transfondo de ese espacio como los problemas se convierten en problemas; variaciones y modificaciones interminables, programas, desenraizamiento[11].

También el perfil histórico concreto que la historia de la filosofía occidental ofrece constituye una prueba o documento de que el filosofar, si lo entendemos desde el problema del ser, por su propia posibilidad interna se funda en la exsistencia cuyo ser-en-el-mundo viene

[10] Lógica: ratio —Descartes: matemática y preocupación por la certeza—, de ahí el cogito. Conciencia —razón del apriori—, dos motivos para la idea de una «ciencia de la razón como filosofía».

[11] Ciertamente, también aquí cabe encontrar indicaciones de hacia dónde debe buscarse la problemática original; por ejemplo: en la estructuración de la Metafísica; pero no son indicaciones que ella (la Metafísica) dé de por sí, es decir, no basta sólo con la Metafísica para saber adónde encaminarse.

primariamente determinado por lo que venimos llamando posicionamiento, postura o *Haltung*. Y es lo que podemos expresar también diciendo que el filosofar es visión del mundo, cosmovisión, *Weltanschauung* en términos (o en la forma) de posición, postura, *Haltung*, o de expreso haberse la exsistencia. Pero, ¿hemos conseguido ya con esto una plena respuesta a la pregunta que nos ha acompañado por esta segunda vía? ¿Ha quedado plenamente aclarada la relación entre visión del mundo y filosofía? Recuerden ustedes que dije muy al principio que no se trataba de preguntarnos por la relación entre dos magnitudes ya dadas, fijas, sino que de lo que se trataba era de introducir el filosofar (por vía de una aclaración de la esencia de la visión del mundo o cosmovisión), es decir, que de lo que se trataba era de obtener (mediante ello) una comprensión del filosofar en conjunto.

Por la primera vía habíamos obtenido que filosofar es plantear, desarrollar, responder a la cuestión del ser. Y, por así decir, hicimos experiencia de de qué se trata en la filosofía. Y ahora acabamos de decir lo siguiente: la filosofía es «visión del mundo» o cosmovisión como posicionamiento o postura o en tanto que un expreso haberse la exsistencia, es decir: aquello de que en la filosofía se trata sólo es posible sobre la base de una visión del mundo en tanto que posicionamiento o postura. Es decir, en lo segundo que decimos no se dice nada acerca de de qué se trata, sino solamente acerca de cómo es posible ese «tratarse de» en su desarrollo concreto y en su ejecución concreta, es decir, acerca de qué es lo que en sí ese «tratarse de» en su ejecución concreta presupone; o, expresándonos en términos formalistas, cabría decir: por la primera vía encontramos el «contenido» de la filosofía, a saber: el problema del ser; ahora, por la segunda vía, encontramos la «forma», a saber: la visión del mundo como posicionamiento o postura; por tanto, no nos hemos quedado solamente en la caracterización de la filosofía como un plantear el problema del ser, sino que hemos dado a la filosofía una caracterización más rica. Sólo que, aun prescindiendo de que tales fórmulas siempre han de quedar sujetas a la sospecha de una violencia apresurada, no debemos olvidar que también dijimos que ambos caminos debían conducir (cada uno de por sí) al todo de la filosofía; por tanto, también el segundo camino debería hablarnos del contenido de la filosofía, debería decirnos qué es lo que pasa en la filosofía, de qué se trata en la filosofía. Sobre todo, ya al final de la primera vía, dijimos, anticipando un tanto las cosas: el filosofar es un transcender expreso. Lo que esto significa podemos, precisamente, aclararlo por esta segunda vía.

¿En qué sentido esta segunda vía puede permitirnos ver con origi-

nalidad en esa dirección? Ya al interpretar el fenómeno del mundo hubimos de chocar necesariamente con que a la caracterización de la transcendencia (tal como esa caracterización nos venía sugerida por nuestra exclusiva orientación por el problema del ser) era menester darle una versión mucho más original; y precisamente eso parecía indicar que el problema del ser no agota el todo de la problemática de la filosofía, o mejor dicho: que ese todo que radica en el problema del ser nosotros no hemos logrado todavía desarrollarlo en su pleno contenido.

CAPÍTULO CUARTO

La conexión entre filosofía y visión del mundo

§ 45. EL PROBLEMA DEL SER Y EL PROBLEMA DEL MUNDO

La segunda vía, es decir, la clarificación del filosofar a través de una aclaración de la esencia de la visión del mundo o cosmovisión, nos suministra (también ella) una determinación del contenido de la filosofía. Más arriba nos topamos con el fenómeno del mundo, pero sólo lo convertimos en problema en la medida en que ello nos fue necesario para la tarea que nos proponíamos (la de una clarificación de la esencia de la visión del mundo, cosmovisión o *Weltanschauung).* Pero ya lo poco que hubimos de discutir allí (el juego, el estar arrojada la exsistencia, conexión de todo ello con el problema del ser), nos permitió entrever que nos encontrábamos ante una vasta problemática, ante una problemática propia, la cual no coincide exactamente con el problema del ser, aun cuando tampoco deja de tener una interna relación con él. Cuando se desarrolla el problema del ser (tomándolo en su originalidad), el resultado es necesariamente lo que llamamos problema del mundo.

Por la primera vía no fue posible (y directamente tampoco era ésa la tarea) desarrollar y discutir el problema del ser. Hubimos de limitarnos a caracterizar algunas cuestiones básicas. Tampoco ahora en lo que respecta al problema del mundo, podremos, ciertamente, hacer otra cosa. Sobre el problema del mundo hemos aprendido ya algunas cosas en conexión con la caracterización de la esencia del mundo como jue-

go, pero lo que ahora queremos hacer es hacer visible todo ello desde un contexto que a la vez nos indique cómo el problema del ser, cuando se le desarrolla tomándolo con la suficiente originalidad, se convierte en el problema del mundo, es decir, forma un todo con éste.

a) *La pregunta por el ser como pregunta por la razón o fundamento, y el problema del mundo*

Al caracterizar el problema del ser nos topamos más arriba con el problema de la diferencia entre ente y ser (diferencia ontológica). Allí dijimos: la diferencia sucede e irrumpe en el diferenciar mismo, es decir, en el distinguir mismo, y ese diferenciar o distinguir es lo que llamamos transcender. Y fue en este punto donde dejamos el problema, aun cuando nos percatamos de que tras él se esconde una cuestión totalmente esencial. Dimos especial importancia a que en el comportamiento respecto al ente siempre entendemos ya de antemano ser. Pero (el) «ser» no es él mismo ente, es decir, no es él mismo nada que sea ente, aunque, incluso al hacer este enunciado, no podamos evitar tener que decir: ser no «es» nada que sea ente. Y ya lo indicamos también: si ser (o el ser) no es nada que sea ente, ¿no resultará entonces que el ser es «nada»? En cierto modo así es, si «nada» no significa *nihil absolutum*, la nada *simpliciter*, sino que lo que significa es «no-ente».

Si el ente ciertamente es, pero no así el ser, entonces ¿qué «es» eso del ser, que pasa con él? ¿Cómo puede uno entonces preguntarse por él y convertir el ser en problema? Resulta entonces que el ser como tal representa una cuestión totalmente peculiar que, como tal cuestión, forma ella misma parte del problema del ser, pero de suerte que, al desarrollarlo, ese problema se convierte en problema del mundo. La cuestión de qué pasa con el ser como tal cobra su peculiar precisión, relieve, fuerza y acuidad por el hecho de que en esa pregunta hay que preguntarse a la vez y de antemano (hay que empezar preguntándose) cómo es posible hacer todavía preguntas en este terreno. Y precisamente en ello lo que se muestra es lo siguiente: al preguntarnos por el ser mismo, por lo que nos estamos preguntando es por el «por qué», es decir, por la razón o fundamento. Preguntarse por el ser significa «fundamentar», responder a ese «por qué». El problema del fundamento o razón sólo es conocido en la filosofía tradicional en la forma del «principio de la razón suficiente», cuya ambigua posición dentro de la Lógica y de la Metafísica es bien conocida. Pero aquí de lo que se trata es de la esencia de lo que llamamos razón o fundamento, es decir, de lo

que se trata es de la cuestión de cuál es la relación que se da entre lo que llamamos razón y fundamento y lo que llamamos transcendencia y de en qué sentido el ser-en-el-mundo como tal se ve remitido a razones y fundamentos, o de en qué sentido guarda relación con ello.

Por tanto, lo primero que hay que hacer es discutir qué sea eso de fundamento o razón [en alemán *Grund]* y explicar las formas originales del fundamentar o fundar o razonar [en alemán *gründen]*. Pero con ello nos topamos de nuevo con el problema del mundo; y habrá de mostrarse en qué formas esenciales del ser-en-el-mundo la transcendencia es un fundamentar, un *gründen*. Y con ello lo que obtendremos a su vez será el origen de la posibilidad del preguntar en general, es decir, el origen de la posibilidad del «por qué». Y el «por qué» no es una forma del preguntar que quede en el aire, es decir, que quede, por así decir, en libre flotación, sino que es un ingrediente esencial de la transcendencia, del ser-en-el-mundo. Pero si tanto la razón o fundamento, como también la pregunta por el «por qué» pertenecen a la esencia de la transcendencia, entonces es el transcender mismo el que implica el preguntarse por el «por qué». Y ese transcender, en cuanto que viene determinado por lo que llamamos posición, postura o *Haltung*, es siempre una discusión con el ente en conjunto. Y así la forma original de la pregunta por el «por qué» en lo que se refiere a la comprensión del ser (o si se quiere: de la nada) es: ¿por qué es el ente (por qué hay ente) y no nada (y no más bien nada)?

Pero si el ente es, es decir, si hay ente, y lo decimos, es porque el ente nos es manifiesto. Pero, ¿qué tiene que ser, es decir, qué tiene que ocurrir para que el ente nos sea manifiesto? Para que el ente nos sea manifiesto tiene que haber la nada. ¿Y qué tiene que ser, qué tiene que haber para que haya la nada? El mundo o la transcendencia. El problema de la razón o fundamento va ligado a este problema de la nada, el cual se concentra entonces en la cuestión de qué significa que tenga lugar o se produzca algo así como una irrupción de la exsistencia en el ente, es decir, que tenga lugar o se produzca algo así como una irrupción de la transcendencia en el ente, de suerte que sea entonces cuando el ente pueda volverse manifiesto en sí mismo y [el ente] sea como un todo o se vuelva manifiesto como un todo.

Junto con la pregunta por el ente y por la razón o fundamento del ente se plantea la pregunta por lo que podemos llamar poderes básicos del ente, es decir, por lo que podemos llamar el reinar de la naturaleza en el desenvolverse de la historia*. Y no se trata aquí de la región del

* N. del T.: En alemán: por el *walten* de la naturaleza en el *geschehen* de la historia.

ente que llamamos naturaleza y de la región del ente que llamamos historia tomadas en un sentido ontológico específico, sino del ser de la naturaleza (de la physis) en el desenvolverse, en el acontecer, en el pasar, en el transcurrir de la historia, es decir, de la interna conexión entre los «poderes básicos» o «potencias básicas» [en alemán: *Grund-mächte]* del ser. ¿Cómo hay algo así como physis, algo así como naturaleza, en el todo del ente, que a la vez es histórico? ¿Qué quiere decir que en el ente se produce [se «atiempa», *sich zeitigt]* algo así como tiempo y se extiende [o «espacia»] algo así como espacio? Todas estas preguntas, a saber: el problema de la razón o fundamento, es decir, el problema de la libertad, el problema de la nada, la irrupción de la transcendencia en el ente, el ente en conjunto conforme a sus poderes (no regiones) esenciales que dominan y transen ese todo (y que reinan en él) se concentran y anudan en lo que llamamos el problema del mundo.

En lo que se refiere a la organización del enfoque y al desarrollo de la problemática, el problema del mundo sólo puede plantearse de suerte que se llegue a un punto en el que sólo pueda desarrollársele a partir del problema del ser. Pero esto significa que el problema del ser ha menester de una concreta fundamentación y de una concreta elaboración en todo lo que atañe a su posibilidad. El problema del mundo no es algo que simplemente quepa añadir al problema del ser, sino que en la consideración más básica del problema del ser ha de formarse ya el horizonte dentro del cual pueda y deba desarrollarse el problema del mundo. Los problemas que se concentran en el problema del mundo son todos ellos (al igual que el problema del ser) problemas que en cierto modo resultan ya conocidos siempre que se filosofa y que, por tanto, de algún modo, aunque de manera oculta y deformada, han surgido (se han planteado) también ya siempre allí donde se filosofa. Y, sin embargo, hay que decir que hasta ahora en lo que se refiere al problema del mundo andamos todavía a tientas, en una completa obscuridad, y ello no sólo en lo que se refiere a las respuestas, sino también en lo concerniente a la específica estructura de la problemática que ese problema exige y en la que ese problema habría de desplegarse. Y lo mismo puede decirse del problema del ser, aunque en este caso la tradición proporciona más indicaciones y elementos a los que recurrir. El que el problema del ser resulte históricamente más conocido es a la vez un indicio de que el problema del ser precede al problema del mundo, pero ello de suerte que dentro del problema del ser el problema del mundo está ya siempre ahí. El problema del mundo, por su parte, una vez que se le desarrolle, una vez que se le logre plantear, no es un problema que pueda aislarse, sino que será un problema que, por

así decir, acabará horadándose o taladrándose a sí mismo para revertir en la construcción del problema del ser. Es decir: el problema del ser, cuando se le desarrolla con originalidad, se convierte en el problema del mundo, y el problema del mundo se taladra u horada a sí mismo para revertir en el problema del ser, lo cual significa: que ambos problemas constituyen la problemática en sí unitaria de la filosofía.

b) *En el problema del ser y en el problema del mundo el transcender mismo cobra la forma de una elaboración conceptual de sí*

Y lo que así resulta ser una problemática unitaria compuesta por el problema del ser y por el problema del mundo, no es otra cosa que el problema de la transcendencia. Así pues, la segunda vía conduce igualmente a una comprensión del contenido concreto de la problemática de la filosofía misma y, por tanto, no se refiere sólo en primera línea a la relación formal entre la filosofía y la visión del mundo o cosmovisión. Pero la verdadera comprensión de la filosofía nos permite ver también con más claridad que filosofar significa transcender expreso, es transcender expreso. En el problema del ser y en el problema del mundo la transcendencia se somete a sí misma a elaboración conceptual [es decir, en su propio acontecer o pasar de ella, ella misma se trae a sí a elaboración conceptual, es decir, ella misma (pasando, sucediendo) se pone en conceptos].

Pero esto no puede querer decir que en el filosofar la transcendencia se convierte propiamente en tema, al igual que una ciencia convierte en objeto de investigación un determinado ámbito que tiene ahí delante, por ejemplo: el de las plantas. Nosotros no decimos: el filosofar es investigación de la transcendencia, sino: el filosofar es un transcender expreso. La elaboración del problema del ser y del problema del mundo no describe la transcendencia como algo que estuviese ahí delante, como una *res* o cosa susceptible de investigación; y no describe porque no puede describir, y no puede hacerlo porque la transcendencia no puede describirse, por cuanto que la transcendencia no es nada que pudiese estar-ahí-delante como objeto de una ciencia.

La elaboración expresa de la transcendencia es un entendiente formarse o producirse el transcender mismo (es decir, un transcender que se entiende y conceptúa como tal), es una ejecución del transcender y una ejecución tal que podríamos llamar proto-propia, es decir, que versa originalmente sobre sí. Pues la transcendencia sucede, acontece, pasa en cada exsistencia como tal. Pero de lo que se trata en este mo-

mento es de un dejar pasar, acontecer, suceder la transcendencia a partir de su propia base y en esa su propia base. Esa transcendencia ha de poder «mostrarse a sí misma», pero no como un cuadro que estuviese ahí delante y pudiese describirse, sino que el convertir la transcendencia en fenómeno, el traer la transcendencia a fenómeno, el hacer que la transcendencia se muestre, significa dejarla formarse o dejarla acaecer desde la base de su propia esencia.

Y éste es el concepto filosófico-transcendental de fenómeno, propiamente dicho. Es una superficialidad el decir (refiriéndose a las discusiones de «Ser y tiempo» y a lo dicho allí sobre el fenómeno, cfr. § 7, A) que en el fondo el fenómeno es también como los objetos y las cosas. Y es una superficialidad porque el párrafo en el que en «Ser y tiempo» se desarrolla el concepto de fenómeno y de Fenomenología lleva expresamente el título de «Vorbegriff» de Fenomenología, es decir, de «concepto preliminar o provisional o idea preliminar o provisional» de Fenomenología, y porque después sigue todo un libro que trata del *Verstehen*, es decir, del «entender» o «comprensión» como determinación básica de la transcendencia. El contenido interno del significado central que en «Ser y tiempo» tiene la idea de *Verstehen*, es decir, de entender, de comprensión, a saber: el entender como *proiectio*, como proyección, como *Entwurf*, radica en que la comprensión (el entender, el *Verstehen)* original de la transcendencia (es decir, el entender en el que la transcendencia consiste), en tanto que *proiectio*, tiene el carácter de construcción. Con otras palabras: el filosofar es por su propia esencia construcción.

El filosofar es ese dejar-ser, dejar-suceder, dejar-acontecer la transcendencia a partir del fundamento de ésta, tal como ello viene indicado por el problema del ser y del mundo; filosofar es un transcender expreso. Ahora bien, hemos visto que el problema del ser sólo es posible sobre la base de la visión del mundo que hemos venido llamando postura, posición o *Haltung;* pues sólo un ser-en-el-mundo (es decir, sólo la exsistencia, y sólo en la forma de un haberse o comportarse expreso en el sentido más arriba explicado) puede y tiene que plantear la cuestión del ser. Pero a la vez vimos que el problema del ser, cuando se le desarrolla con suficiente originalidad, se convierte en el problema del mundo. Y es entonces cuando se pone de manifiesto que tal problemática del mundo sólo es posible cuando el ser-en-el-mundo como tal, es decir, cuando la exsistencia misma se incluye a sí misma en esa discusión y confrontación, es decir, se convierte a sí misma en tema y problema, es decir, cuando la exsistencia misma se vuelve expresa en su ser.

Filosofar, en tanto que unidad de la problemática del ser y de la problemática del mundo y en tanto que transcender expreso, sucede o acontece solamente sobre la base de la visión del mundo que hemos llamado posicionamiento, postura o *Haltung*, es decir, sobre la base de un expreso haberse la exsistencia. El filosofar es visión del mundo en tanto que tal posicionamiento o postura. Pero tras lo obtenido hasta aquí podemos decir esencialmente más: filosofar en tanto que transcender expreso es un dejar suceder o acontecer la transcendencia de la exsistencia a partir del fundamento de esa transcendencia, es decir, en el filosofar acontece, sucede o pasa el posicionamiento, postura o *Haltung* más original posible, es decir, el haberse más original posible de la exsistencia.

§ 46. La filosofía como haberse básico: el dejar suceder la transcendencia desde el fundamento de ésta

Filosofar no es una visión del mundo del tipo de la que hemos llamado posicionamiento, postura o Haltung entre otras posibles, sino que esa visión del mundo que el filosofar representa es el posicionamiento, postura o *Haltung* básicos simpliciter, es decir, básicos en absoluto. Sólo en ese dejar acontecer expresamente la transcendencia, sólo en el abrirse la interna amplitud y originalidad de esa transcendencia, se abren a su vez las posibilidades concretas de posicionamiento, postura o *Haltung*. Pero estas posibilidades concretas no se determinan por vía de filosofía, sino desde la exsistencia misma concreta de que se trate. Ahora bien, precisamente porque el filosofar, en tanto que transcender expreso, es posicionamiento, postura o *Haltung* básicos, precisamente por eso, digo, no es tarea suya, ni tampoco es de su esencia, desarrollar una determinada postura o posicionamiento para proclamarlos como determinantes, ni mucho menos para tratar de inculcárselos a los demás. Cuanto más puramente se entiende a sí misma, cuanto más puramente se limita a cuidarse de dejar acontecer o suceder la transcendencia desde la propia base de ésta, de forma tanto más pura y directa da satisfacción a aquello que es lo único que ella puede ser en lo que respecta a la formación de una visión fáctica del mundo, a saber, la de ser ocasión para los hombres fácticamente existentes de que se les abran (a ellos) las posibilidades de un posicionamiento, postura o *Haltung* en ellos y por parte de ellos mismos. Cuanto más originalmente la filosofía filosofa, es decir, cuanto más originalmente se convierte en un dejar suceder o acontecer la transcendencia, de forma

tanto más libre y, por así decir, menos obligatoria, se convierte en un dejar que acontezca (es decir, en un dejar que pase, en un dejar que suceda) un posicionamiento o postura en la exsistencia de los demás. Pues la exsistencia filosófica es por su propia esencia con-ser con los otros *[Mit-sein]*. Y cuanto con menos pretensiones de obligar se presenta el posicionamiento o postura básico en que la filosofía consiste, tanto mayor puede ser el impacto que el suceder de esa filosofía (o el presentarse de esa filosofía) tenga.

Y sólo a partir de ello obtenemos con plena claridad la relación de filosofía y visión del mundo: el que la filosofía es postura o posicionamiento básicos significa (1) que sólo en la visión del mundo como posicionamiento, postura o *Haltung* es posible la filosofía; y (2) que el filosofar mismo constituye en la forma caracterizada los «presupuestos» o las «condiciones» de las posibilidades de visión concreta del mundo como posicionamiento o postura o *Haltung* (o expreso haberse la exsistencia); (3) pero el filosofar no es ni una construcción temática de una visión del mundo o cosmovisión que pretenda ser considerada ejemplar o pueda aspirar a ser considerada ejemplar, ni tampoco la proclamación de tal visión del mundo, sino el dejar suceder la transcendencia desde la base o fundamento de ésta. Filosofar significa precisamente la formación de aquella transcendencia de la exsistencia que llamamos libertad, en la cual transcendencia todo lo esencial pasa a depender de la libertad. La esencia de la filosofía consiste en constituir un espacio de irrupción para la exsistencia histórica concreta determinada por su posicionamiento, postura o *Haltung;* pero con ello la filosofía es futura o advenidera en un sentido original y bien preciso. Así como el mito constituye para la filosofía un esencial recuerdo, la fuerza esencial de la filosofía radica en el futuro, no siendo toda actualidad sino la punta del instante que obtiene su poder y su riqueza de ese recordar futuro, de ese volver advenideramente sobre sí, de ese advenideramente volver en sí. Pues es esencial el que la actualidad, tomada ella por sí sola y de por sí, es ciega frente a sí misma y por eso piensa que sólo ella es la realidad, precisamente cuando no lo es.

La relación entre filosofía y concepción del mundo habría que clarificarla en todos sus aspectos, pero es demasiado rica y complicada como para poder ser reducida a una fórmula simple y categórica. En todo caso, las representaciones vulgares de esa relación y las cuestiones que se siguen de esas representaciones vulgares no pertenecen a la esfera de lo esencial.

Por un lado, es claro que la filosofía guarda una estrecha relación con la visión del mundo que hemos llamado posicionamiento, postura o *Haltung*. Pero de ello no hace sino seguirse una nueva dificultad si recordamos que inicialmente, a principios del curso, habíamos dicho: la exsistencia como tal filosofa; el filosofar pertenece a la exsistencia en cuanto que ésta existe. Y ahora decimos: el filosofar sólo es posible sobre la base de la visión del mundo que llamamos posicionamiento, postura o *Haltung*, por tanto sólo es posible en una forma básica de visión del mundo y, por tanto, no en el tipo de exsistencia cuyo ser-en-el-mundo viene primariamente determinado como cobijo, protección o *Bergung*.

Así pues, antes de volver (como conclusión) a nuestra tesis original hemos de referirnos, siquiera brevemente, a la relación entre filosofía y la actitud básica respecto a la exsistencia que hemos calificado como (la búsqueda de) protección y cobijo, es decir, como *Bergung*. Ya la interpretación de esas dos posibilidades básicas demostró que lo que hemos llamado posicionamiento, postura o *Haltung* surge del cobijo, protección o *Bergung;* (demostró también) que en lo que se refiere a su esencia la primera posibilidad guarda una estrecha relación histórica con la segunda y permanece en una estrecha conexión histórica con ella. Pero esto significa que, por un lado, la *Bergung*, la exsistencia mítica, es decir, la exsistencia prefilosófica en sentido estricto, se convierte para la filosofía (por la propia esencia de ésta) en un recuerdo que le es esencial y que seguirá siendo esencial para ella; precisamente porque ésta es en sí algo distinto (del mito) en virtud de una historia, la filosofía permanece retrorreferida al mito. Aquí no podemos entrar a discutir qué es lo que esto significa en detalle.

Pero, por otra parte, la filosofía, en tanto que posición básica, necesariamente habrá de representar siempre un escándalo o fastidio para toda visión del mundo como cobijo, protección o *Bergung*. Y no debe ocultarse esta relación, ni tampoco debilitarla; y cuando se intenta tal cosa, entonces ni se entiende uno a uno mismo en tanto que exsistiendo en la *Bergung*, es decir, en tanto que exsistiendo en la protección o cobijo, ni tampoco se entiende a la filosofía. Sólo cuando la filosofía, en tanto que actitud básica, se convierte en escándalo real y en piedra de escándalo real para la visión del mundo como cobijo, protección o *Bergung*, sólo entonces, digo, está la filosofía en situación de prestar un servicio a la visión del mundo como cobijo, protección o *Bergung*, aunque sólo sea en la forma de hacerle ver y de recordarle (en términos, por supuesto, no obligatorios y libres) que la concepción del mundo como cobijo, protección o *Bergung* tiene su apoyo o sostén (su *Halt)* en algo completamente distinto de cualquier posicionamiento, postura o *Haltung*, es decir, en algo esencialmente otro que toda *Haltung*. Y bien,

en vista de esta clarificación más precisa de la esencia del filosofar, ¿qué pasa con la tesis inicial de que a la exsistencia como tal pertenece el filosofar? ¿No habríamos de retirar, o de modificar esencialmente, nuestra mencionada tesis inicial si resulta que el filosofar sólo es posible en el contexto de la visión del mundo que hemos llamado posicionamiento, postura o *Haltung* (pero no en el contexto de la visión del mundo que hemos llamado cobijo, protección o *Bergung?)* Efectivamente, pienso que deberíamos retirar esa tesis inicial, o modificarla mente, pienso que deberíamos retirar esa tesis inicial, o modificarla esencialmente en el sentido indicado; la verdad es que sólo la formulé al principio con la única finalidad de poder retirarla ahora expresamente. Pues en este tener que retirarla ahora expresamente se nos descubre también algo esencial, a saber, que el filosofante ha de situarse expresamente en la forma de exsistencia determinada por la *Haltung*, es decir, que el filosofar no es algo que se limite a pasar en general en alguna parte, o algo que pase «en sí». Así que cuando a principios de curso dijimos que el filosofar pertenece a la exsistencia o Dasein, nos olvidamos de que en el fondo nos estábamos refiriendo a nuestra exsistencia determinada en todo caso por el posicionamiento, postura o *Haltung*.

Decimos: a la esencia del filosofar pertenece el saltar (el auparse) expresamente la exsistencia a la concepción del mundo que hemos calificado de posicionamiento, postura o *Haltung* y sólo así se da la posibilidad del dejar acontecer la transcendencia a partir del fundamento mismo de ésta. Pero este salto (auparse) del filosofar a la transcendencia desde la propia base de ésta (dejándola así suceder) es necesariamente un salto a la propia historicidad. Cuando de forma más histórica y original obtiene o cobra la exsistencia filosofante su propia transcendencia concreta, en tanto más esencial se convierte esa exsistencia. Y esto es lo que la manera vulgar de entender las cosas menos entiende de la filosofía (sobre todo cuando trata de degradar a la filosofía convirtiéndola en una ciencia), a saber: que con el desarrollo de esos problemas supremos y más generales que representan el problema del ser y el problema del mundo no tiene más remedio que producirse a la vez un salto a (un colocarse o situarse dentro de, un auparse a) la concreta situación histórica; y ello lleva también aparejado un salto a (un auparse uno a) la pasión del concepto, de la construcción de la transcendencia, a una originalidad y rigor y acuidad del conocimiento como la ciencia nunca puede tenerlos. Pelear por la ciencia de la filosofía o luchar por la filosofía como ciencia significa no sólo malentenderse como filósofo (o como el filósofo que uno quiere ser), sino también degradar la filosofía misma, con lo cual se está privando también

a la exsistencia de una de las supremas posibilidades de ella y se está sustituyendo esa posibilidad por una quimera.

El que no lleguemos a percatarnos de (y no lleguemos a entender) este esencial carácter de la filosofía, no sólo depende de que la problemática del ser y del mundo no esté suficientemente aclarada, sino también de que no vemos que, al plantear estas cuestiones, no se trata en absoluto de un asunto privado o personal del filósofo, sino de nada menos que del problema de la verdad de la filosofía.

Salta a la vista que este problema sólo puede empezar resultando y brotando del problema del ser y del problema del mundo en la unidad de estos dos problemas. Pero este problema de la verdad (de la filosofía) es el problema de la verdad en conjunto, es decir, es la cuestión de la esencial pertenencia de la verdad a la transcendencia. Sólo sobre la base de este problema original de la verdad se puede plantear la pregunta por la verdad de la ciencia y puede volverse posible una interpretación filosófica de la ciencia.

El problema de la verdad en esta su original amplitud habrá de planteársenos por la tercera vía. Lo que por lo común suele tratarse como Lógica tiene aquí [en el problema de la verdad] su lugar y también tiene aquí su lugar la verdad mítica como diosa (cfr. más arriba, págs. 414-415). Habría que mostrar que cada uno de estos problemas, el problema del mundo y el problema de la verdad, constituyen el todo de la filosofía y que representa una corrupción interna de la filosofía el orientarla por las disciplinas tradicionales firmemente establecidas y el dejarse dar los problemas por ellas o a partir de ellas, en lugar de obtener la interna necesidad de la arquitectónica de la filosofía a partir del contenido interno de su problemática básica (de la filosofía).

Los dos caminos o vías que hemos recorrido tenían la finalidad de ayudarnos a aclarar la esencia de la filosofía y ello atendiendo a los dos poderes que, lo queramos o no, definen o determinan nuestra exsistencia en la Universidad, a saber, la ciencia y el liderazgo o visión del mundo.

La ciencia sólo es posible como filosofía; pero ésta en tanto que transcender expreso (lo que hemos llamado postura, posicionamiento o haberse expreso o *Haltung* básicos y originales) es la que suministra la posibilidad original de dar ocasión a cada ser-en-el-mundo de preguntarse (o de dar ocasión de preguntar al propio ser-en-el-mundo de cada cual) por su sostén y apoyo, y por su posicionamiento, postura o ethos. El filosofar, en tanto que dejar suceder, acontecer la transcendencia, es una liberación de la exsistencia, o un liberar la exsistencia o un liberar exsistencia [en alemán *Befreiung des Daseins]*. Y lo que se libe-

ra es la libertad de la exsistencia misma, y la libertad sólo es en tal liberación.

Y en este dejar suceder o acontecer la transcendencia, en tanto que filosofar, es donde radica el original dejar-ser, el *Sein-lassen*, que define a la exsistencia o Dasein, al que nos hemos referido más arriba (cfr. más arriba: el dejar-ser), es donde radica la confianza del hombre en relación con su ser-ahí, es decir en relación con el ex-sistir o *da-sein* en el hombre o del hombre, y en relación con las posibilidades de él. Y es sólo de ahí de donde puede obtenerse la auténtica fuerza para volverse al ente, tal como todo posicionamiento y postura (en tanto que discusión con el ente) internamente exigen. Con el filosofar es como comienza la peregrinación por las alturas de la serie de alturas de los grandes. Y si a veces nos admiramos de que esos grandes ya no resulten influyentes o hayan dejado de influir, estamos olvidando que lo grande sólo puede influir sobre lo grande. Si entendemos eso, también recordaremos que es completamente inesencial el que prevalezcamos o no sobre los contemporáneos o sobre otros, sino que lo importante es que nos aseguremos a nosotros mismos grandeza y magnificencia internas por vía de derrotar nuestras propias quimeras.

Epílogo del editor

El curso de «Introducción a la filosofía» («Einleitung in die Philosophie») que por primera vez se publica aquí, lo impartió Martin Heidegger en el primer semestre del curso 1928-1929, en la Universidad de Friburgo, a razón de cuatro horas semanales.

La presente edición ha surgido de tres fuentes: una fotocopia del manuscrito del propio Heidegger, unos apuntes a máquina de doña Hildegarg Feick (que en conjunto resultan del todo fiables) y unos apuntes de curso de Simon Moser, autorizados por el propio Martin Heidegger. En unos cuantos casos de duda hemos recurrido también a los apuntes de Eugen Fink (aunque no recogen el curso completo).

El manuscrito de «Introducción a la filosofía» comprende 106 cuartillas, que están escritas transversalmente. A la izquierda escribe Heidegger el texto y a la derecha notas, añadidos, observaciones, referencias, que en buena parte se escribieron quizá después de dar el curso. Entre las hojas numeradas aparecen otras muchas hojas que contienen complementos, resúmenes o recapitulaciones. Por último, para esta edición, hemos empleado también un cuaderno que contiene notas del propio Heidegger.

La tarea del editor ha sido confeccionar un texto unitario a partir de estas fuentes divergentes sirviéndose también de esas notas de Heidegger. Mientras que el manuscrito de Heidegger está redactado con un estilo conciso y concentrado y en muchos pasajes sólo contiene epígrafes, los apuntes tomados por los alumnos son más detallados y ricos. Esos apuntes permiten ver el esfuerzo que en clase hizo Heidegger para exponer y explicar su pensamiento.

Por eso no ha podido evitarse del todo que el texto de esta edición presente estilos diversos según que hayamos tenido que atenernos al estilo del manuscrito de Heidegger o hayamos podido servirnos de la exposición oral de ese manuscrito, tal como ésta queda reflejada y recogida en los apuntes de los alumnos. A estos apuntes hemos recurrido cuando el manuscrito sólo se componía de epígrafes o cuando en esos apuntes se desarrollan ideas que no están recogidas en el manuscrito.

Heidegger había organizado su curso «Introducción a la filosofía» en tres secciones (o «estadios» o «caminos»), a saber: filosofía y ciencia, filosofía y visión del mundo, filosofía e historia. La segunda sección creció quizá más de lo previsto a causa de la detallada discusión del concepto de mundo de Kant, de la que Heidegger omitió en clase al menos veinte páginas. Heidegger no llegó a tratar la tercera sección, es decir, la que iba a referirse a las relaciones entre la filosofía y la historia.

Conforme a las directrices que el propio Heidegger dejó marcadas para la edición de sus cursos, hemos realizado una detallada articulación del texto, que queda reflejada en el índice. Con la excepción de la división general del curso a la que hemos hecho mención, todos los demás epígrafes proceden de los editores. Hemos verificado o completado las citas y también las referencias bibliográficas.

Doy las gracias al Sr. Dr. Hermann Heidegger, al Prof. Dr. Friedrich-Wilhelm von Herrmann y sobre todo al Sr. Dr. Hartmut Tietjen por su amable apoyo y orientación. Y sobre todo doy las gracias a mis colaboradores del *Studium generale* de la Universidad de Mainz por su constante ayuda. Agradezco también al Sr. Peter von Ruckteschell su cuidadoso trabajo de corrección de pruebas.

Mainz, julio de 1996

INA SAAME-SPEIDEL

Apéndice del traductor

1. SOBRE LA TRADUCCIÓN DE «SEIN-BEI» POR SER-CABE O «ESSE-APUD»

Traduzco la misma frase (pág. 76) recurriendo a los equivalentes que *sein bei* tiene en distintas lenguas, a fin de que quede claro desde el principio el significado de *sein bei*, cosa que muy bien podría haber no ocurrido con sólo la traducción castellana. La expresión *sein bei* está compuesta del infinitivo del verbo *Sein*, ser o estar, y de la preposición *bei;* esta preposición plantea al traductor castellano un problema de traducción, que es irresoluble. Pero no porque la preposición *bei*, ni por la tanto la expresión *sein bei*, encierren misterio ninguno. La preposición *bei* es de uso corriente y abundantísimo en alemán, no menos que las preposiciones *con* o *entre* en castellano. Tiene equivalentes exactos (por referirme a dos casos próximos al castellano) tanto en latín como en francés; la preposición alemana *bei* se traduce al latín exactamente por la preposición latina *apud* y al francés exactamente por la preposición *chez*, que, sin embargo, no se emplea con nombres de seres inanimados como la tiza. Pero advierta el lector que ni *apud* ni *chez* tienen equivalente exacto en castellano. Lo que en francés se dice con *chez* y en latín con *apud* se dice en castellano con preposiciones o expresiones proposicionales muy distintas, como pueden ser: en, en casa de, en medio de, entre, con, etc. *Chez nous, apud nos*, por ejemplo, habrán de traducirse al castellano, según los casos, por «en nuestra casa», «en nuestro país», «con nosotros», «en nuestro ambiente», «entre nosotros», e incluso «en nuestro caso (a diferencia de lo que ocurre en caso de ellos)», etc. Pues bien, exactamente lo mismo ocurre con la preposición alemana *bei;* se trata de una preposición tan corriente en alemán

como *apud* en latín o *chez* en francés y que tiene los mismos usos que ellas. Pero entonces, ¿en qué consiste propiamente el problema de traducción, si en realidad siempre que nos encontramos una frase latina o una frase francesa en que respectivamente aparecen *apud* o *chez*, resulta que ambas preposiciones pueden traducirse al castellano por la preposición o expresión proposicional que convenga según los contextos? El problema está en que el autor «terminologiza» la expresión *sein bei* (o lo que sería exactamente lo mismo: terminologiza la expresión *esse apud*, o terminologiza la expresión *être chez)* de suerte que, en buena parte de lo que sigue, se va a tratar de desmenuzar conceptualmente aquello (de desmenuzar conceptualmente el «fenómeno») a que se refieren esas expresiones. Y ello exige sin más que, para no perder el hilo, también en la versión castellana se utilice sólo una expresión y siempre la misma expresión para traducir *esse apud, être chez, sein bei.* Pero tal expresión no existe, por tanto ello no es posible en castellano. Y ése es el problema de traducción. Sólo que, una vez dicho esto, habría que añadir: bien, ello no es exactamente así; en castellano hay una preposición que traduce con bastante exactitud (o simplemente que traduce con exactitud) las preposiciones *apud, chez,* o *bei;* se trata de la preposición *cabe,* tal como la utilizan los «clásicos». De modo que muy bien puede establecerse esta serie de equivalencias: *esse apud* = *être chez* o *(au) près de* = ser cabe = estar cabe = *sein bei.* Pero es entonces cuando el problema de traducción aparece con particular crudeza: las expresiones *sein bei* o *être chez* son enteramente corrientes en francés y alemán y la expresión *esse apud* es enteramente habitual en cualquier época de la literatura latina. Pero las expresiones «ser cabe» o «estar cabe» distan mucho de ser corrientes en castellano. El Diccionario de la Real Academia informa de que la preposición «cabe» es una preposición en desuso; «úsase aún en poesía», puntualiza. «Cabe» significa, según el diccionario, «cerca de», «junto a». Aunque de forma restringida hoy al lenguaje diplomático, la preposición «cerca» se emplea también, según el Diccionario de la Academia de la Lengua, «para designar la residencia de un ministro en determinada corte extranjera: embajador *cerca* de la Santa Sede; *cerca* de su Majestad católica»; en ambos ejemplos habría que emplear en alemán la preposición *bei;* estos usos de la preposición «cerca», enteramente equivalente en ellos a la preposición «cabe», pueden servir a introducirnos en el significado que la preposición «cabe» tiene en los «clásicos», es decir, el mismo que *apud, chez* o *(au) près de,* o *bei;* y así podemos decir: «ser o estar *cerca* del ente», «ser o estar *cabe* el ente», en el sentido de ser o estar en medio del ente, ser o estar con el ente, ser o estar ocupándose del ente, ser o estar ocupándose con el ente, ser o estar en el ente (es decir, estar en ello en lo que se refiere al aspecto que fuere de nuestra ocupación con el ente). ¿Queda resuelto con ello el problema de traducción? Sí y no. Sí, si se admite que el traductor tiene derecho a resucitar o a reeditar cualquier término con que cuente la lengua, a fin de traducir con exactitud, que en definitiva es lo que se le exige. No, si se entiende que la traducción de un texto no sólo debe reflejar con exactitud lo que el texto dice, sino que debe reflejar también el modo como el texto lo dice, es decir, la forma en que el texto original dice lo que dice; de otro modo el traductor estaría falseando la forma de decir del autor, y con ello en parte también lo que el autor dice. Pues bien, *esse apud, être chez* o *près de, sein bei,* son expresiones enteramente habituales en la literatura latina, en lengua francesa y en lengua alemana, respectivamente; pero «ser cabe» o «estar cabe» son expresiones sorprendentes, rarísimas, y puede que incluso ininteligibles en castellano actual. De modo que, aunque «ser cabe» o «estar cabe» traduzcan exactamente a *esse apud,* o a *être chez* o a *sein bei,* ese «ser cabe» o «estar cabe» no «suenan» hoy en castellano como la expresión latina, la expresión francesa, o la expresión alemana suenan respectivamente en latín, francés o alemán. Por eso en la traducción de *sein bei* por «ser cabe» hay un elemento de fundamental inexactitud que se debe al hecho de que la traducción engaña sobre el modo de hablar del autor. En vista de todo ello, a la hora de traducir *sein bei,* el traductor tiene básicamente ante sí cuatro opciones: (a) o bien deja sin traducir la preposición alemana *bei,* (b) o bien recurre a la expresión latina *apud,* (c) o bien recurre a la preposición francesa *chez* suponiendo al lector familiarizado con elementos de la lengua francesa, (d) o bien comete la «inexactitud» de traducir *sein bei* por «ser cabe» o por «estar cabe» según los casos. Pues bien, este traductor ha excluido por razones obvias el recurso a la preposición francesa *chez* (sólo se usa con nombres de seres animados); ha optado netamente por traducir *sein bei* por «ser cabe» o por «estar cabe», cuando ello viene exigido por el empleo terminologizador que el autor hace de esa expresión, es decir, casi siempre, si no siempre; pero no ha excluido del todo ni la opción primera ni la opción segunda, es decir, la de dejar sin traducir la preposición alemana *bei* o la de traducirla por la latina *apud.* De modo que en todo lo que sigue el traductor va a traducir *sein bei* por «ser cabe» o por «estar cabe», pero recordando casi siempre al lector que estas bizarras expresiones castellanas no significan sino *sein bei* o *esse apud.* No sólo eso, de vez en cuando recuerdo también al lector no sólo que «ser cabe la tiza» no significa otra cosa que «*sein bei* la tiza» o «*esse apud* la tiza», sino también que ello no significa a su vez otra cosa

que «ser *cerca* de la tiza», es decir, que «estar ocupándose con la tiza», es decir, que «estar en ello en lo que se refiere a saber para qué sirve la tiza en un aula y cómo se la emplea, y así estar empleándola». El lector se preguntará si con toda esta justificación de la traducción de *sein bei* por «ser cabe» o «estar cabe» no estoy quizá exagerando un tanto. Creo que no. Siempre que un traductor traduce y lo hace bien, lleva un pensamiento a otro medio. Pero en el caso de Heidegger, si al traductor se le va la mano en el «ser cabe» y otras cosas por el estilo, el traductor corre el riesgo de que, al trasladar el pensamiento del autor al castellano, el autor y su pensamiento queden convertidos en algo y presentados como algo que en el original de ninguna manera son. El problema de una traducción de Heidegger consiste en que el traductor tiene que estar muy sobre sí para decir con exactitud lo que el autor dice, pero reflejando a la vez la forma en que el autor lo dice, pues de otro modo corre el riesgo de errar también radicalmente lo primero. Es decir, el traducir con exactitud a Heidegger exige que el traductor traduzca *sein bei* por «ser cabe» o por «estar cabe», pero exige también que el traductor practique a continuación un enérgico difuminado de la rareza de estas expresiones. (Sobre la traducción de *sein-bei* por ser-cabe o *esse-apud* véase también «Epílogo del traductor», pág. 466 y ss.)

2. Sobre la traducción de los términos «Dasein», «Existenz» y «Vorhandenheit»

El *Dasein,* la exsistencia, es un ente para el que en su ser trátase de ese su mismo ser, y eso es lo que el autor entiende por existir, por *Existenz,* como forma de ser de la exsistencia, *Dasein* o ser-ahí. Una vez dicho esto con el único fin de explicar el uso que el autor hace del término *Existenz,* olvide e ignore el lector lo dicho, pues el autor volverá a introducirlo en lo que sigue.

La terminología que emplea el autor no tiene otro problema de traducción, ni tampoco otro misterio que el siguiente: el autor dispone en alemán de tres términos, a saber, *Dasein, Existenz* y *Vorhandenheit,* donde en castellano sólo se dispone de uno solo, a saber: *existencia.* Comentemos por separado cada uno de ellos.

Primero: *Dasein,* existencia, que traducimos por exsistencia, lo reserva el autor para referirse al ente que es el hombre; no significa en alemán otra cosa que existencia, en el sentido de «la existencia de Dios» (en Kant, por ejemplo), o la «existencia histórica» (en Dilthey, por ejemplo), o en el sentido coloquial de «su existencia toda fue una pelea contra su enfermedad»; como término filosófico, es un término abundantísimamente empleado en el historicismo alemán en el sentido de «la existencia humana», «la existencia del hombre», o la «existencia histórica del hombre» , o «la existencia griega», y de ahí lo toma directamente el autor en el sentido de «existencia del hombre» o «existencia humana», tras haber dudado entre escoger ese término y el término *Leben,* vida, en el sentido en que lo emplea Ortega y Gasset, o también el término *Dabei-sein,* que significa estar, asistir, o estar en ello, en el sentido de «yo estuve también allí, asistí también» o de «yo estoy también en ello».

Dasein, por los ingredientes de que el término está compuesto, a saber, el adverbio *da,* ahí (equivalente al *y* francés, el *hi* catalán, o el *there* inglés), y *sein,* ser, dice en alemán: ser-ahí. Hasta este momento lo he traducido y lo seguiré traduciendo por «exsistencia», aunque, como ya he hecho, en muchas ocasiones añadiré al término «exsistencia» el término alemán *Dasein* y la expresión castellana «ser-ahí». La sugerencia (o la confirmación) de tal traducción se la debo a Walter Biemel, que entiende castellano y que en dos largas discusiones públicas sobre Heidegger, en las que le traduje, me prohibió tajantemente tanto dejar el término «Dasein» en alemán, como traducirlo por «ser-ahí»; a su juicio, que comparto, el término «existencia», cuando se recuerdan sus ingredientes (ex-sistencia), por tanto: «exsistencia», dice todo lo que el autor quiere decir con *Da-sein* en alemán, cuando se tienen presentes los ingredientes del término *Dasein.* Cuando no se recuerdan esos sus respectivos ingredientes, ambos términos dicen respectivamente en castellano y alemán exactamente lo mismo: existencia. De modo que con la traducción de *Dasein* por «exsistencia» se recuerdan los ingredientes de ambos términos (que en el uso que del término *Dasein* hace el autor vienen a significar lo mismo) y se mantiene además el «sonido» del término en ambas lenguas, que es exactamente el mismo. Así se evita además la simpleza de introducir no se sabe bien qué enigma lingüístico y cosa profunda, *Dasein,* que además viene provisto de la fama de ser intraducible, sin que se sepa bien por qué cuando en alemán no significa nada más que existencia. Los enigmas, profundidades, pozos y aun abismos están si acaso en la exsistencia, no en la terminología alemana, ni en rebuscamientos de la castellana; la complejidad de la terminología castellana que se introduzca ha de ser la precisa para traducir el lenguaje ciertamente «expresionista» del autor y nada más. De modo que exsistencia o *Dasein* es el ente que tiene una estructura tal que en su ser trátase de ese su mismo ser, es decir, que en su ser tiene una estructura tal que en él se trata de su «haber de ser», de su existir, de su

Existenz. Y así diremos, la exsistencia es el ente cuya forma de ser es el existir, la *Existenz*, o también: sólo la exsistencia tiene *Existenz*, solo la exsistencia o *Dasein* existe.

Segundo: el término *Existenz* y la forma verbal *existiert* (existe) los reserva, pues, el autor (como acabamos de decir) para referirse a la forma de ser de ese ente que es el hombre, es decir, a la forma de ser del ente que el autor llama *Dasein*, exsistencia o ser-ahí.

En alemán corriente *Existenz* puede muy bien funcionar como sinónimo tanto de *Dasein* como de *Vorhandenheit*, aunque se tiende a emplearlo más bien en un sentido «existencial»: se puede hablar de lo dura que es a veces la *Existenz* de uno, pero menos de la *Existenz* de Dios en el sentido de las «pruebas de la existencia de Dios», aunque sí quizá de la *Existenz* del neutrino, y desde luego de *Existenzquantor*, de cuantor de existencia o cuantor existencial en Lógica. Pero el autor, como he dicho, sólo emplea el término *Existenz* en su sentido «existencial» recibido de Kierkegaard; en todo lo que sigue, al igual que hemos hecho hasta ahora, y al igual que acabamos de hacerlo, traduciremos el término *Existenz* por existir, o lo dejaremos en alemán *Existenz*, pues la expresión alemana, ciertamente, no tiene pérdida. De modo que cuando en todo lo que sigue se hable de existir, de *Existenz*, o se diga «existe», se trata de la existencia en el sentido en que el autor hereda de Kierkegaard la problemática de la existencia.

Tercero: *what there is*, lo que hay, las cosas que hay, las *res*, tal como emplean este término un Suárez o un Descartes, lo que está ahí, lo existente, las existencias, lo que tienes ahí delante, lo que ahí está, se dice en alemán lo *Vorhanden*, y significa lo existente, en el sentido de haberlo, de que lo hay, en el sentido de las cosas que hay, en el sentido de figurar entre lo que hay; *Vorhandenes* no significa, pues, en alemán otra cosa que lo existente en este sentido. El autor puede decir con toda razón que en la tradición de la metafísica occidental el ser, el *ens*, se ha entendido siempre en el sentido de *res*, de *realitas*, de *Vorhandenheit*. *Vorhandenes* es, pues, lo que existe, en el sentido de quedar ahí delante, de estar ahí presente. *Vorhandenheit* es la forma de ser de lo *Vorhanden*. Ello implica que el ente que se caracteriza por su *Existenz* o cuya forma de ser es la *Existenz* no es algo que esté ahí delante, que esté ahí presente, por más que también su facticidad implique una cierta *Vorhandenheit*.

Terminológicamente sería un sinsentido en alemán convertir *Vorhandenheit* en sinónimo de *Existenz* en el sentido, por ejemplo, de lo dura que es la *Existenz*, y tampoco se lo puede (o se lo suele) convertir en sinónimo de *Dasein* en el sentido por ejemplo de *geschichtliches Dasein* del hombre, de existencia histórica del hombre. En estos dos casos

no hay más remedio que decir respectivamente *Existenz* y *Dasein* y no *Vorhandenheit;* pero *Dasein* y *Existenz* sí pueden funcionar y funcionan, como hemos visto, como sinónimos de *Vorhandenheit;* puede hablarse de *Existenzquantor*, de cuantor de existencia, y de *Dasein Gottes*, de existencia de Dios, es decir, de que Dios figura entre lo que hay.

El término *Vorhanden*, o la forma abstracta *Vorhandenheit*, es decir, la existencia en el sentido latino de *existentia*, lo existente, en el sentido de estar algo ahí delante, de figurar algo entre lo que existe, de figurar algo entre lo que hay, los emplea el autor tanto para contraponer la forma de ser de lo *Vorhanden*, de las piedras, de los guijarros, de los planetas, de las cosas, a la *Existenz* o al existir como forma de ser de la exsistencia o *Dasein*, como para contraponerla a la forma de ser de las cosas de uso con las que tenemos que ver en nuestra práctica.

En todo lo que sigue traduciré, pues, *Vorhandenes* y *Vorhandenheit*, por *res*, o por «las cosas», o por estar algo ahí delante, por figurar algo entre las cosas que hay, por existir en el sentido de figurar entre lo que hay; el autor, cuando glosa el término, recurre siempre a *res* y a *realitas*, a «objeto», también a *substantia* como traducción latina del griego «ousía» y sobre todo a *existentia* en el sentido que este término tiene en la tradición de filosofía escolástica. *Vorhandenheit* es pues la forma de ser por la que se ha orientado la comprensión del ente en la tradición filosófica, ya se tratase de las piedras, ya se tratase del hombre, ya se tratase de Dios. Pero la exsistencia o *Dasein*, cuya forma de ser es la *Existenz* o existir, esto es, que se caracteriza por su haber de ser escogiéndose entre posibilidades de sí, es un ente que, precisamente por ello, nunca está ahí delante, nunca está presente ahí delante, que nunca es un existente en el sentido de *res*, de *ousía*, de *substantia*, de objeto. Ahora bien, es la exsistencia o *Dasein*, es decir, el ente que somos nosotros mismos, el que se caracteriza por una comprensión del ser. Por tanto, si se trata de replantear la cuestión de qué queremos decir, o de qué entendemos, cuando entendemos «es», «ser», etc., o de por qué hay ente más bien que nada, hay que empezar analizando la forma de ser de la exsistencia o *Dasein*.

Cuarto: las cosas de uso tienen la forma de ser de lo el autor llama lo a-mano, lo *Zuhanden*, o en abstracto la *Zuhandenheit*, el ser-a-mano. Ciertamente, todo utensilio, por ejemplo, mi aparato de radio, tiene también que haberlo, tiene que ser una cosa ahí delante, tiene que figurar entre lo que hay, tiene que ser *vorhanden*, pero no cabe duda de que mi aparato de radio, como me es presente, es en su ser-aquello-con-que-oigo-las-noticias y en el cómo y cuándo he de utilizarlo para tal fin; sólo cuando se me estropea, me queda desesperantemente ahí delante en su haberlo, en su no ser ya sino una cosa que hay, en su

condición de *res*, en su no más que figurar ahí entre lo que hay; y aunque me pasara dos millones de años mirando embobadamente o escudriñando esa cosa en esa su condición de cosa, en su condición de haberlo ahí, de estar ahí delante, jamás se me haría presente, jamás se me descubriría en su *Zuhandenheit*, es decir, en aquella su forma de ser consistente en ser él el aparato de radio con el que yo oigo las noticias, es decir, en su carácter de aparato de radio, en su ser precisamente eso, que es como ese ente me es presente cada día y se me descubre cada día y me viene descubierto entre las cosas entre las que cada día ando. El aparato de radio sólo se me descubre en la práctica a la que pertenece o por referencia a ella.

En alemán, *vorhanden* está compuesto de la preposición *vor-*, ante, y del término *hand*, mano, de modo que, atendiendo a sus ingredientes, *vorhanden* viene a decir «ante las manos», por eso quizá don José Gaos lo tradujo por «ante los ojos», pero tal composición no está ya presente (no suena ya ni mucho menos) en el abundantísimo empleo ordinario del término, en el que viene a significar simplemente (algo) existente, en el sentido de haberlo, de estar ahí, de algo con lo que, por tanto, uno puede toparse o a lo que puede recurrir, o de lo que puede disponer.

Con *zuhanden* sucede al revés; está compuesto de la preposición *zu-* y del término *hand*, mano, de modo que la forma adverbial *zuhanden* por sus ingredientes viene a decir «a la mano», «a mano», y lo *Zuhanden* viene a decir «lo a-mano», y es exactamente así como el término suena en alemán en su escaso empleo corriente. Cuando el autor glosa el significado del abstracto *Zuhandenheit*, suele recurrir al significado original del término griego «pragma», plural «prágmata», el asunto, la cosa, las cosas, como aquello con lo que tenemos que ver en la práctica. De modo que lo *Zuhanden* podría muy bien traducirse también por los «prágmata», o por las cosas en el sentido de prágmata, o por las cosas en el sentido de nuestro tener que ver con ellas en la práctica, de venirnos descubiertas en el medio de la práctica. (Sobre la traducción de *Dasein* por exsistencia véase también «Epílogo del traductor», págs. 452 y ss.)

Epílogo del traductor

El presente epílogo ha sido escrito en octubre de 1999 a instancia de los herederos de Heidegger y de la editorial alemana, al comprobarse que la presente traducción se apartaba de la forma habitual de traducir a Heidegger al español; se consideró oportuno dar al lector español una justificación más detallada de los criterios a que respondía la traducción. El presente epílogo ha sido escrito, pues, meses después de concluido el trabajo de traducción, incluyendo las notas explicativas, también las recogidas en el apéndice, y el «Prólogo del traductor», todo lo cual quedó acabado en mayo de 1999.

Al igual que en el «Prólogo del traductor», tampoco en este epílogo se trata de entrar en el pensamiento de Heidegger en general, ni de analizar en particular las ideas básicas del presente libro. Sólo se trata de justificar el tipo de traducción que el traductor ha hecho de esta «Einleitung in die Philosophie». Lo haré en términos generales, pero entrando para ello a comentar (a título de ejemplos) algunas opciones de traducción concretas. Expresamente se me ha pedido (por parte de la editorial alemana) que haga esto último; y también se me ha sugerido que quizá fuera conveniente no dejar de aducir algún ejemplo que aclare el tipo de observaciones sobre las actuales traducciones castellanas de Heidegger, que hago en el «Prólogo del traductor».

En la traducción del presente libro me he atenido (naturalmente) tanto a la forma de traducir que he empleado en mi traducción inédita de «Ser y tiempo», que espero pueda ver alguna vez la luz, como a la terminología que he acuñado en esa traducción. Si el lector entiende que en la traducción que acaba de leer el traductor no ha fracasado del todo en su principal y casi único empeño, a saber: el de acertar

siempre con el sentido de lo que Heidegger dice, pero de suerte que ese sentido le fuese quedando constantemente presente al lector en forma de un texto transparente y legible, es decir, en forma de un texto que pudiese incluso resultar apasionante y leerse de un tirón, es decir, en forma de un texto cuyo protagonista fuese lo que el autor dice y no la lengua, si el traductor no ha fracasado, digo, en ese su principal empeño, puedo asegurar al lector que otro tanto puede suceder con una traducción de «Ser y tiempo». Aquel libro no tiene por qué ofrecer (ni ofrece), a mi juicio, más dificultades de comprensión que la presente «Introducción a la filosofía» y puede leerse de principio a fin igual que ésta. En todo caso, las dificultades que el libro pueda ofrecer no tienen por qué tener nada que ver con la lengua; en lo que se refiere a lenguaje, el libro puede ser transparente.

Así pues, en la traducción que el lector acaba de leer de «Einleitung in die Philosophie» todo se endereza, incluso enfáticamente, a la consecución de lo que ha sido el principal empeño, a mostrar que Heidegger no tiene que ser el autor ininteligible o sólo semiinteligible con el que, la mayor parte de las veces, solemos resignarnos en castellano.

Naturalmente, una traducción de este tipo conlleva también sus riesgos y puede ser objeto de críticas (lo ha sido ya), a las que voy a tratar de adelantarme (o a las que voy a tratar de responder, por lo menos a algunas de ellas).

1. Una frase muy sencilla

Voy a empezar poniendo un ejemplo muy sencillo: la traducción que de una frase muy simple de Heidegger (que he tomado casi al azar) hace un colega; en una traducción española de un libro de Heidegger he elegido la primera frase en la que he tenido que recurrir al original alemán para entender la traducción que mi colega hacía. Mi intención en el presente contexto no es criticar esa traducción (no tengo en absoluto ningún interés en hacerlo), sino señalar la diferencia en el concepto de traducción, y ello con la única finalidad de hacer ver al lector que no sepa nada de alemán (precisamente la comparación puede resultar particularmente ilustrativa en este caso) el tipo de traducción que he hecho, enfáticamente enderezada a que el texto español se entienda por sí solo sin ningún tipo de oscuridades ni de ambigüedades.

Mi colega hace decir a Heidegger: «La curiosidad, sea atraída, sea autónoma o directriz...»

Cuando un traductor colega (como ha sido mi caso) lee eso en español, se pregunta: «¿qué querrá decir eso?»; va al original y encuentra: «Die Neugier, als gezogene und als freiständig lenkende...», y dice: «ah, bueno».

«Neugier» significa «curiosidad»; «als» es la conjunción «como»; «gezogene» es el participio pasivo del verbo «ziehen», tirar de, arrastrar; «lenkende» es el participio de presente del verbo «lenken», que significa dirigir un móvil dándole la dirección que uno desea, es decir: gobernar, conducir, «pilotar».

Simplemente voy a hacer yo mi traducción subrayando deliberadamente mi manera de traducir. De haber aparecido esa frase en el original del que el presente libro es traducción, yo hubiera empezado haciendo decir a Heidegger lo siguiente:

«La curiosidad, ya se trate de una curiosidad que se deje arrastrar por su objeto, ya se trate de una curiosidad que sea ella quien autónomamente (es decir, sin dejarse arrastrar de esa forma, esto es, permaneciendo libre, *freiständig*) se da ella la dirección y marca ella la dirección...»

Pero al repasar el texto, yo quizá hubiera reparado en que Heidegger no dice propiamente «sea..., sea...» o «ya se trate de..., ya se trate de....», sino «como... y como...», es decir: *«als... und als...»*. Ese *«als»* o «en tanto que» o «como», tanto en castellano como en alemán, se lo puede hacer equivaler fácilmente a un «cuando». Sería, pues, más exacto traducir así:

«La curiosidad, lo mismo cuando se deja arrastrar por su objeto, que cuando autónomamente (es decir, sin dejarse arrastrar de esa forma, esto es, permaneciendo libre, *freiständig*) se da ella la dirección y marca ella la dirección ...»

Esta traducción dice lo mismo que la anterior, y además reproduce la estructura sintáctica de la frase de Heidegger. Y no está mal que el traductor reproduzca la estructura sintáctica de la frase del original, a menos que la peculiaridad de la lengua de llegada (el castellano) le imponga la perentoria necesidad de no respetarla.

Pero quizá en otro repaso de mi traducción yo no hubiese dejado esa frase así. Cuando escribe (pronuncia) la frase del original, Heidegger está haciendo una fugaz referencia a una distinción que ha hecho con anterioridad entre el tipo de curiosidad (de avidez de saber y de enterarse) que mueve a la ciencia histórica y la que mueve a la filosofía. El participio pasivo «gezogene» se refiere a un resultado final, no al inicial carácter motor de la curiosidad; Heidegger sustituye a veces ese «gezogene» por «geführte» (participio pasivo del verbo «führen», con-

ducir); lo cual excluye la traducción de «gezogene» por «atraída»; pues tanto en alemán como en castellano podemos sustituir «atraer» o «anziehen» por «tirar (de)» o «ziehen», pero no todo uso de «tirar» o «ziehen» puede sustituirse por «atraer» o «anziehen». Habida cuenta de esta clase de consideraciones y de otras del mismo tipo, mi traducción final hubiera sido, pues, quizá ésta:

«La curiosidad, lo mismo la que acaba dejándose conducir o arrastrar por su objeto, que la que autónomamente (es decir, sin dejarse conducir o arrastrar de esa forma, esto es, permaneciendo libre, *freiständig)* se da ella la dirección y marca ella la dirección...» Esta traducción difiere notablemente de la de mi colega: «La curiosidad, sea atraída, sea autónoma o directriz...»

Pero en lo que en definitiva difiere es en la forma gramatical de la traducción que se hace tanto del participio pasado «gezogene» (y en el sentido que acaba dándose a éste) como sobre todo en la traducción que se hace del participio de presente «lenkende» (o más bien de la expresión «freiständig lenkende»). El participio de presente tiene en lengua alemana un uso abundantísimo, que no tiene en castellano; en castellano el participio de presente tiende a convertirse en un adjetivo, en alemán viene a sonar como suena en castellano una oración de relativo. Desde un punto de vista gramatical, ésa es la principal diferencia entre ambas traducciones. Así pues, en mi traducción de esa frase pongo en castellano lo que Heidegger dice en alemán, tal como ello suele decirse en castellano, es decir, sin introducir en castellano la rareza que representa el modo como ello suele decirse en alemán, la cual nada tiene que ver en sí con las peculiaridades del modo de expresarse el autor. Aparte de eso, naturalmente, mi traducción no quita a la frase de Heidegger ni un solo matiz, ni le añade un solo matiz; dice exactamente lo que dice Heidegger; incluso ha tenido presente lo que Heidegger dice en otros lugares del texto, a fin de construir sin ambigüedades semánticas las oraciones de relativo.

Pero sobre todo quiero subrayar lo siguiente. En un contexto muy cercano al de la frase cuya traducción estoy comentando, Martin Heidegger da una definición de «traducción», refiriéndose a las traducciones del hebreo al griego. Esa definición reza así:

«Traducción: lo que está en una lengua extraña ponerlo en la propia y hacerlo accesible en ésta.»

En la traducción que mi colega hace de la frase que comento, lo que está en alemán se hace accesible en lengua castellana, pero no propiamente para el habitante de la lengua castellana, sino más bien para el habitante simultáneo de las dos lenguas, es decir, de la castellana y

de la del original; ese habitante simultáneo entiende la frase en castellano pero la entiende sin ambigüedades y sin oscuridades porque también la lee en alemán, no porque la lea sólo en castellano, ni leyéndola sólo en castellano.

Si sucede que en una versión española de Heidegger (cosa que sucede con demasiada frecuencia) ello se produce en abundancia, el resultado tiene que ser que el texto acabe yéndosele de las manos al lector que no habite las dos lenguas (que es precisamente para quien está hecha la traducción). Es lo que ocurre en la actual traducción de «Ser y tiempo».

Una traducción que se empeñe en reproducir incluso la estructura morfológica (aunque no necesariamente la sintáctica) de la frase de Heidegger, corre (cuando menos) el riesgo de convertirse en algo que no es una traducción en el sentido de Heidegger. Aquella, sin embargo, cuyo principal empeño consiste en hacer que «lo que está en una lengua extraña, quede trasladado a la propia y resulte accesible en ésta», es decir, aquella que en el sentido de Heidegger responde a lo que debe ser una traducción, puede que (para serlo) haya debido renunciar a reproducir la estructura morfológica de la frase del original. Pienso, sin embargo, que es impropio hablar de «renuncia». Más bien habría que decir: puede muy bien que a un traductor, a fin de que su trabajo responda a aquello que en el sentido de Heidegger debe ser una traducción, ni se le haya pasado siquiera por la cabeza el reproducir la estructura morfológica que determinadas frases tienen en el original. Pues una traducción está, no para que un traductor colega admire el ingenio de que el traductor puede hacer gala a la hora de embutir en castellano la estructura gramatical del texto alemán, sino para hacer accesible en la segunda lengua lo que está dicho en la primera con el mismo grado de soltura y de inteligibilidad que tiene en ella.

2. Bewandtnis y «mundanidad del mundo»

Pero en otras ocasiones, los problemas de traducción que surgen no se refieren a cosas tan sencillas, sino que se trata de problemas de traducción en los que se decide la inteligibilidad global del texto de Heidegger. Es decir, se trata de problemas de traducción que exigen del traductor tomar decisiones enérgicas (lo cual no quiere decir que hayan de tener una estructura complicada) si de verdad quiere hacer valer su empeño de trasladar al castellano lo que Heidegger dice en alemán, con la misma soltura, claridad e inteligibilidad que tiene en alemán y reproduciendo la pelea del autor por dar con el concepto que busca.

Como ha podido comprobar el lector, en la primera parte de esta «Introducción a la filosofía», que lleva por título «Filosofía y ciencia», el tema básico es el carácter del mostrarse (o del aparecerle) cosas en el mundo tanto a la actitud precientífica como a la actitud científica. El tema es, pues, el mismo que el del § 18 de «Ser y tiempo», es decir, el de la «mundanidad del mundo», esto es, el del concepto de «mundo». En «Ser y tiempo», ese concepto se repite a intervalos casi regulares y, por tanto, la inteligibilidad de partes importantes de la argumentación de la obra dependen de una exacta inteligencia y (para el lector que no sepa alemán) de una exacta traducción de ese parágrafo. Asimismo, párrafos esenciales, si no los párrafos esenciales y centrales, de la primera parte de la presente «Introducción a la filosofía» dependen de una correcta versión de las insistentes referencias implícitas de Heidegger a los conceptos desarrollados en ese parágrafo de «Ser y tiempo».

Pero el problema es que el traductor de Heidegger y, muy en especial, el traductor español de Heidegger, está avisado, al menos desde 1970, de que la expresión alemana con la que Heidegger introduce el concepto básico de ese parágrafo de «Ser y tiempo» es sencillamente «intraducible». Por tanto, en una traducción la argumentación de ese parágrafo tiene que resultar necesariamente «ininteligible». Eso lo dice Ernest Tugendhat en «El concepto de verdad en Husserl y Heidegger» (Berlín, 1970, págs. 289 ss. Tugendhat es bilingüe, creció en una familia judía alemana, emigrada a Latinoamérica). Y si ello es así, el texto de «Ser y tiempo» tiene que volverse ininteligible en cada ocasión en la que Heidegger vuelve sobre ese concepto. E igualmente habrían de resultar ininteligibles parágrafos esenciales, si no los parágrafos centrales y esenciales, de la primera parte de la presente «Introducción a la filosofía», a menos que el traductor ponga radical remedio a esa situación, sin consentir que se le vaya de las manos. Voy a analizar brevemente (para el lector que no sepa nada de alemán) el problema de traducción que plantea el § 18 de «Ser y tiempo».

En ese párrafo Heidegger dice que el «carácter de ser» de lo-a-mano, es decir, de las cosas con las que tenemos que ver en la práctica, es decir, de aquello con que nos encontramos a diario en nuestro mundo, es la *Bewandtnis* y que este concepto implica: *bewenden lassen mit etwas bei etwas*. Es decir: el «carácter de ser» de lo intramundano consiste en tal «*Bewandtnis (bewenden) mit... bei*», y añade que en ello lo esencial es esa relación «*mit... bei...*», es decir, esta relación expresada por dos preposiciones.

Mit es la preposición «con»; *bei* es una preposición de uso abundantísimo en alemán que exactamente equivale a la *apud* latina y que en castellano equivale a «en», «en medio de», «en casa de», «con», etc.,

según sea el contexto; *lassen* significa «dejar», *etwas* significa «algo». No es, pues, en estos términos de traducción tan simple donde radica el problema de traducción de esa frase; el problema ha de estar, pues, en la traducción del sustantivo *Bewandtnis* o del verbo *bewenden*, del que el sustantivo proviene, y en la relación de ese término con esas dos preposiciones. Y en efecto, así es.

En la primera traducción que se hizo de «Ser y tiempo» al castellano, esa frase de Heidegger se tradujo por «conformarse con algo en algo». La traducción fue ésta: «El carácter de ser de lo a-la-mano es la conformidad. La conformidad significa: conformarse con algo en algo.» *Bewandtnis* queda, pues, traducido por «conformidad», y *bewenden*, por «conformarse». Quede claro al lector que no sepa alemán que por lo menos el verbo *bewenden* sí puede significar eso.

En una versión más reciente esa misma frase recibe esta traducción (que creo mejor): «El carácter de ser de lo a mano es la condición respectiva *(Bewandtnis)*. En la palabra *Bewandtnis* resuena el sentido de que algo quede vuelto hacia algo *(bewenden lassen mit etwas bei etwas)*.» *Bewandtnis* se traduce aquí, pues, por «condición respectiva» (y se adjunta el término alemán), y el verbo *bewenden* se traduce por «quedar algo vuelto a» (y se adjunta la correspondiente frase alemana). Quede claro al lector que no sepa alemán que por lo menos el sustantivo *Bewandtnis* (aunque quizá ello sea estirar un tanto su significado) sí puede significar eso; pero los diccionarios alemanes no recogen ese uso del verbo *bewenden*, y el verbo *wenden* que quizá pudiera justificarlo no se construye con la preposición *bei*.

En mi traducción inédita de «Ser y tiempo» yo he traducido esa misma frase más o menos así: «el carácter de ser de lo-a-mano (del ente a mano, del ente con el que tenemos que ver en la práctica) consiste en venir dejado ser en o desde las circunstancias determinantes que constituyen la razón de él y desde las que se da razón de él. El término *Bewandtnis* implica, pues, dejar ser algo, pero dejarlo ser en y desde las circunstancias determinantes que constituyen su *ratio*». Yo no sabría bien decir en qué parte (de lo que hago decir a Heidegger en castellano) queda el sustantivo *Bewandtnis* y en qué parte queda el verbo *bewenden*. (Tampoco Heidegger distingue.)

Puede que el lector se pregunte si los traductores están bromeando. ¿Cómo es posible tal diferencia de traducción en la traducción de una frase de aspecto tan sencillo como «*bewenden* lassen *mit* etwas *bei* etwas?».

Ello no tiene ningún misterio, sino que la explicación es de una abrumadora trivialidad. La explicación está en que esa construcción

«*Bewantnis (bewenden) mit... bei*» no existe en alemán; o mejor: sólo existe en alemán en el §18 de «Ser y tiempo», en los parágrafos posteriores de «Ser y tiempo» en que Heidegger vuelve sobre el mismo tema de la «mundanidad del mundo», es decir, sobre el concepto de «mundo», y en la obra posterior de Heidegger, pero en ninguna otra parte.

En cualquier diccionario alemán-alemán, alemán-español, o alemán-latín (que es el que suelo utilizar en mi trabajo de traducción), uno se encuentra trivialmente con la construcción «*Bewandtnis mit...*» y se encuentra trivialmente también con la construcción «*bewenden bei...*», pero nunca con la construcción «*bewenden mit... bei...*» o con la construcción «*Bewandtnis mit... bei...*». ¿Qué está haciendo, pues, Heidegger? Algo muy sencillo: asociar dos acepciones completamente distintas que un mismo término tiene en alemán; en una de ellas el término se construye con la preposición *mit*, en la otra se construye con la preposición *bei*, pero esas dos acepciones nada tienen que ver entre sí. Y comenta Tugendhat: «como sería pura casualidad que en cualquier otra lengua hubiese un término que reuniese esas dos acepciones tan caprichosamente distintas, esa frase de Heidegger y el razonamiento que sigue, tienen que resultar ininteligibles en una traducción». Veamos de nuevo.

En alemán corriente y en los diccionarios de lengua alemana *Bewandtnis (bewenden)* tiene dos acepciones:

A) La primera acepción es la de la construcción «*Bewandtnis mit...*» en formas del tipo «da*mit* hat es diese *Bewandtnis*», cuya traducción exacta y trivial según el diccionario Georges alemán-latín es «*huius ratio haec est...*», es decir, «la *ratio* de esta cosa, lo que con esta cosa pasa, o lo que con esta cosa se hace, o para lo que esta cosa vale (etc.) es que (o para)...».

Obsérvese que en esta última frase la lengua castellana no da propiamente nombre a lo que la latina llama expresamente *ratio* y la alemana llama expresamente *Bewandtnis*. Es decir, en español ello queda elíptico (o mejor: se disuelve en la frase entera), no se pone nombre a lo que en esa frase sustituya a los puntos suspensivos.

B) La segunda acepción es la de la construcción «*Bewandtnis (bewenden) bei...*» en construcciones del tipo «da*bei* muss es sein *Bewenden haben*», cuya traducción exacta y trivial, según los contextos, es: «con ello habrá de bastar», «ya está bien», «que se quede así», «déjeselo así», «con eso basta o baste», «déjalo estar ya», «habrá que conformarse con ello», «ya está bien», «no hay que darle más vueltas», «nos damos por satisfechos con eso», etc.

Pues bien, Heidegger une esas dos acepciones tan completamente distintas y dice: «el ser del ente intramundano es *Bewandtnis (bewenden*

lassen) mit... bei...», y pone como ejemplo un apero de labranza en un cortijo, digamos un arado. Este ente me queda ahí como el ente que es, me lo encuentro o lo uso en el cortijo como lo que es, como un arado, precisamente «dejándolo ser» en (o desde) la circunstancia o circunstancias determinantes desde las que se da «razón o cuenta» de él (que constituyen su *ratio*, que constituyen la razón que tiene), pero no poniéndome a mirarlo embobadamente, o haciendo una construcción a partir de datos sensoriales, etc. Es decir, como (el arado) queda ahí como el ente que es, es en su venir dejado ser en y desde las circunstancias que constituyen su *ratio*. Es decir, como me sale al paso, como queda para mí ahí, es «dejándolo ser» *(bewenden)* como el cacharro con que se ara (siendo el arar con él lo que en latín se llama su *ratio* en el sentido indicado y en alemán su *Bewandtnis* en el sentido indicado), y no de otra manera.

Heidegger está articulando, pues, el significado de la construcción «*Bewandtnis mit*» y de la construcción «*Bewandtnis (bewenden) bei*».

Ante eso, ¿qué puede hacer un traductor? Con lo que voy a decir no pretendo criticar a mis colegas, sino sólo aclarar comparativamente al lector que no sepa alemán mi forma de traducir. Yo renuncio de entrada a traducir por un solo término español un término alemán que reúne dos acepciones caprichosamente distintas que ningún término español reúne. La razón por la que renuncio es clara: intentar tal cosa es, a lo sumo, conformarse con una traducción aproximada de lo que Heidegger dice, y lo que yo pretendo en mi traducción es decir exactamente lo que Heidegger dice, sin añadirle un solo matiz ni quitarle un solo matiz. Por otro lado, el empeñarse en traducir *Bewandtnis* por un solo término implica también aceptar el riesgo de que la argumentación de Heidegger en el §18 de «Ser y tiempo», y también en importantes pasajes posteriores del libro, y en fragmentos esenciales (o en los fragmentos esenciales) de la primera parte de la presente «Introducción la filosofía» resulten ininteligibles.

Por otra parte, cuando Tugendhat dice que esa frase tiene que resultar intraducible en cualquier otra lengua, entiendo que lo que quiere decir es que sería pura casualidad que en otra lengua hubiese un término que se correspondiese con ese término alemán, de suerte que fuese posible una traducción término a término. Yo parto de la idea corriente desde Humboldt de que todo lo que se dice en una lengua puede también decirse en otra (a no ser que el tema sea la lengua misma mostrándose ella a sí misma en su peculiar forma de operar), lo cual no implica que todo término de una lengua sea traducible por un término y sólo un término de otra lengua.

De modo que lo que hago es lo siguiente: yo cojo el significado de «*Bewandtnis mit...*» tal como lo da el diccionario (lo que con algo pasa, lo que con algo se hace, aquello para lo que algo está, la *ratio* de algo); cojo el significado de «*Bewandtnis (bewenden) bei...*» tal como lo da el diccionario (el dejar ser o dejar estar algo); y articulo ambos significados tal como los articula Heidegger (venir algo dejado ser en y desde las circunstancias determinantes que constituyen su *ratio),* con lo cual hago decir a Heidegger exactamente lo que Heidegger dice. Y en la traducción de la argumentación posterior de Heidegger tanto en el mencionado parágrafo de «Ser y tiempo» y en otros pasajes de ese mismo libro, como también en los correspondientes pasajes del presente libro, siempre que aparece el término *Bewandtnis (bewenden)* articulo ambos significados (cuando por comodidad no dejo el término en alemán), poniendo en primer plano aquel significado que en el correspondiente contexto esté subrayando Heidegger y dejando en segundo plano el otro. Con ello, la argumentación de Heidegger resulta no sólo inteligible, sino clara e incluso transparente. No creo que el lector llegue siquiera a barruntar que para conseguir tal claridad (la misma que tiene el original) haya sido menester resolver un casi imposible problema de traducción.

Ahora bien, mis colegas, en las traducciones mencionadas, cuando Heidegger dice *Bewandtnis* ponen un solo término o a lo sumo dos. En el caso de mi traducción de ese parágrafo de «Ser y tiempo» y de mi traducción de los correspondientes pasajes del presente libro, cuando Heidegger dice *Bewandtnis,* yo pongo una primera acepción de una entrada de diccionario, una segunda acepción de la misma entrada de diccionario y una articulación de esas dos acepciones de diccionario (lo cual necesita de algunos términos adicionales), a lo que hay que añadir la operación lingüística de difuminado de uno de los dos significados según lo exija el correspondiente contexto. Es decir, cuando Heidegger dice *Bewandtnis* en el original, mi traducción de ello viene a ocupar en español de tres a cinco líneas y a veces hasta seis. Y la objeción es: eso no es una traducción; eso es, si acaso, una glosa o un comentario; el traductor propiamente no está resolviendo el problema de traducción, sino que, al toparse con él, lo que hace es dejar de traducir y pasar a hacer otra cosa que ya no es hacer traducción, por más que, sí, pueda decirse que esté atribuyendo a Heidegger lo que Heidegger dice. Mi respuesta es: lo que yo hago es decir en español exactamente lo que Heidegger dice en alemán y en términos tan inteligibles como Heidegger lo hace en alemán; lo que hago es, pues, traducir, en el sentido de lo que Heidegger entiende que debe ser una traducción,

a saber: trasladar lo que está en una primera lengua a una segunda lengua, en términos que resulten en esta segunda tan inteligibles como aquello que el autor dice resulta en la primera, y muestren la pelea del autor por acertar con el concepto que busca.

En todo caso, al toparse un traductor con esa clase de problemas, hay que optar: o bien por traducir por un solo término y decidirse por una traducción sólo aproximada (de ello es plenamente consciente el autor de la segunda de las traducciones citadas), o bien por decir exactamente lo que el autor dice, y decidirse (por tanto) por una traducción en la que a un término del original no puede corresponder ya un solo término de la segunda lengua. Decididamente, entiendo que debe optarse por lo segundo, y eso es lo que he hecho tanto en mi traducción inédita de «Ser y tiempo» como en mi traducción del presente libro. (En el ejemplo del que estoy hablando, resulta además que, cuando se opta por una traducción término a término, por más críticamente y autoconscientemente que ello se haga, uno de los significados del término *Bewandtnis (bewenden)* acaba perdiéndose en el camino, es decir, que lo que dice Heidegger «queda cojo» en la traducción, con el consiguiente problema de inteligibilidad.)

Para argumentar en favor esta decisión podría pasar a hacer variaciones sobre argumentos desarrollados por W. von Humboldt, sobre argumentos desarrollados por Ortega y Gasset en «Miseria y esplendor de la traducción» (1937), sobre los conocidos argumentos desarrollados por H.-G. Gadamer en «Wahrheit und Methode» (1960) (cfr. edición de 1986, págs. 387 ss.), sobre los argumentos enteramente similares de W. van N. Quine en «Word and Object» (1960) (cfr. § 16 y §§ 49 ss.), sobre los argumentos desarrollados por G. Steiner en «After Babel» (1975) y otros escritos, que se pueden hacer versar todos ellos (o que simplemente versan) sobre lo que es o debe ser una traducción; aunque ni siquiera necesitaría introducir variación alguna en el contraargumento con el que Donald Davidson en el capítulo de «Inquiries into Truth and interpretation» (1984) titulado «On the very idea of a conceptual scheme» hace frente a la idea de Benjamin L. Whorf de que «la lengua de los hopi incorpora una metafísica tan distinta de la nuestra, que la lengua hopi y el inglés no pueden entre sí calibrarse, es decir, son entre sí intraducibles». Whorf lo hace logrando poner ante el lector inglés con tal claridad el significado de términos, expresiones u oraciones de la lengua hopi, que poniéndoselos así delante al lector inglés le demuestra a éste con toda evidencia cómo en realidad esos términos o expresiones son de todo punto intraducibles (algo muy lejanamente similar he hecho yo mostrando al lector

que no sabe alemán cómo el término alemán *Bewandtnis (bewenden)* en el empleo que de él hace Heidegger es completamente intraducible). Amigo mío, viene a decir Davidson, lo que usted acaba haciendo es precisamente la traducción exacta que usted inconsecuentemente empieza declarando imposible (cfr. Davidson, *loc. cit.*, págs. 184 ss.). En definitiva, es en la consideración de estos casos extremos donde se muestra lo que es y debe ser una traducción: poner lo que está en una primera lengua efectivamente y de verdad ante el lector de la segunda, y de suerte que quede visible y resulte inteligible en esta segunda incluso en su rareza y extrañeza para ella; precisamente a ello renuncian las traducciones sólo aproximadas.

3. La traducción y el espacio de la traducción

A este propósito permítame el lector hacer referencia no sólo a esta clase de argumentos tomados de afamadas teorías modernas y contemporáneas de la traducción (o al menos, de las que me resultan más conocidas), sino también a lo que quizá pueda interpretarse como las dubitaciones que, acerca del «cómo» de su trabajo, tuvo un afamado traductor. Esas dubitaciones en la comprensión del propio trabajo tienen su origen en que el traductor ha de llevar al lector a «lo otro», pero ello no puede ser sino en términos de un radical esfuerzo por traer aquello otro (precisamente en ese su carácter de otro) a «lo propio».

En la introducción a su traducción de «El cantar de los cantares» dice Fray Luis de León: «Lo que hago yo en esto son dos cosas: la una es volver en nuestra lengua palabra por palabra el texto de este libro... Acerca de lo primero procuré conformarme cuanto pude con el original hebreo, cotejando juntamente todas las traducciones griegas y latinas que de él hay, que son muchas, y pretendí que respondiese esta interpretación con el original, no sólo en las sentencias y palabras, sino aun en el concierto y aire de ellas, imitando sus figuras y aires de hablar cuanto es posible a nuestra lengua ... De donde podrá ser que algunos no se contenten tanto, y les parezca que en algunas partes la razón queda corta y dicha muy a la vizcaína, y muy a lo viejo, y que no hace corra el hilo del decir, pudiéndolo hacer muy fácilmente con mudar algunas palabras y añadir otras; lo cual yo no hice por lo que he dicho, y porque entiendo ser diferente el oficio del que traslada, mayormente Escrituras de tanto peso, del que las explica y declara. El que traslada ha de ser fiel y cabal y, si fuere posible, contar las palabras para dar otras tantas, y no más ni menos, de la misma cualidad y condición

y variedad de significaciones que las originales tienen, sin limitarlas a su propio sentido y parecer, para que los que leyeren la traducción puedan entender toda la variedad de sentidos a que da ocasión el original, si se leyese, y queden libres para escoger de ellos el que mejor les pareciere. El extenderse diciendo, y el declarar copiosamente la razón que se entiende ... eso quédese para el que declara, cuyo propio oficio es... Bien es verdad que trasladando el texto no pudimos tan puntualmente ir con el original; y la cualidad de la sentencia y la propiedad de nuestra lengua nos forzó a que añadiésemos algunas palabrillas, que sin ellas quedara oscurísimo el sentido; pero éstas son pocas ...»

Se diría que en este texto Fray Luis contradice bastante de lo que vengo diciendo desde más arriba. Pero creo que ello sólo es apariencia. Pues si se admite que los campos semánticos de la terminología latina (y, por tanto, de la terminología romance) y de la terminología germana, o bien no coinciden, o bien no quedan acotados con los mismos medios, y además se admite que en el caso de Heidegger estamos ante un autor que hace un uso extremo de las posibilidades de la terminología alemana, hasta distorsionarla sistemáticamente, entonces inexorablemente se sigue que toda traducción en la que sistemáticamente se traduzca un término germano por sólo uno latino habrá de ser no sólo necesariamente inexacta, sino quizá simplemente errónea. En este caso, un traductor, para ser fiel y cabal, ha de introducir muchas «palabrillas» y «mudar algunas palabras y añadir otras» si es que quiere, no ya que el lector capte la variedad de sentidos que la frase alemana pueda contener, sino que capte por lo menos algún sentido, sin renunciar por ello a poner delante del lector la variedad de sentidos que la frase original posiblemente contenga (nunca he renunciado a ello en mis traducciones en general). Pues de otro modo, el sentido de lo que se está diciendo «quedara tan oscurísimo» que el texto castellano propiamente se convertiría en no decir nada.

Por lo demás, lo que en realidad sucede en muchas traducciones españolas de textos de Heidegger es menos dramático, pero igual de fatal: en esta página hay tres términos que «bueno, no es eso», en la próxima hay cuatro del mismo tipo, en la de más allá hay tres que «definitivamente, no es eso», poco después viene otra en la que hay dos términos que, de nuevo, «no es eso», etc., de modo que cuando se llega a la página (digamos) ciento veinte la acumulación de desplazamientos semánticos (y de traducciones sólo aproximadas) es tal que empiezan a aparecer párrafos o quizá páginas enteras en los que el lector propiamente ya ni siquiera llega a saber bien de qué se está hablando. Y naturalmente, no es que entonces el lector tenga la opción de es-

coger entre los diversos sentidos que el original pueda tener, sino que tiene que ponerse a hacer de adivino para lograr descubrir en la traducción por lo menos algún sentido o atisbo de sentido. Y no se ve por qué ha de obligarse al lector español de Heidegger a adjuntar al papel de lector el oficio de zahorí, que no necesita el lector alemán. (A causa de la importancia de Alemania en la guerra civil española, en los estados mayores de los contendientes hubo que improvisar traductores de alemán, sucediendo que, según le oí contar a un directamente implicado en ello, en ocasiones había que proceder desesperadamente así: el traductor «hacía la traducción» y después los responsables de la correspondiente oficina se reunían y «le daban el sentido»; a menudo con Heidegger sigue pasando aún otro tanto.)

De todos modos, si el posible objetor insiste en quererme convencer de que, en los casos en que vengo discutiendo, mi traducción deja de ser propiamente traducción y se convierte en glosa, comentario o «declaración», no tengo ningún especial interés en negarlo; sea así, «que yo no curo mucho de ello». Pero tenga presente que precisamente en el caso de Heidegger «la traducción no puede ser un doble del texto original; no es, no debe querer ser la obra (original) misma con léxico distinto» (Ortega); cuando el traductor pretende eso, no sólo ha renunciado a llevar al lector a lo que Heidegger hace y dice, sino que el supuesto «doble del texto original» se le habrá convertido en una ininteligible «agua de borrajas».

Además, precisamente porque no hay tal cosa como un «doble del texto original» (sobre ello se extienden tanto Ortega como Gadamer y Quine), una traducción no es nunca «la» traducción de ese original, sino «una» traducción, hecha con un determinado fin y con un determinado empeño (al principio de este epílogo he expuesto cuál ha sido el empeño de este traductor), que muy bien puede convivir con otras hechas con otras preocupaciones.

Y he empezado hablando de dubitaciones de un afamado traductor, porque el mismo Fray Luis de León desarrolla unos veinte años después otro concepto de traducción (o al menos, lo que parece que es otro concepto de traducción) que yo he tenido desde el principio muy presente en mis traducciones de Heidegger y en mi trabajo de traductor en general. Y pienso, como he dicho, que en todo caso un traductor debe saberse mover entre aquel concepto inicial y este segundo, pues en realidad son el mismo. Fray Luis de León se refiere al caso de traducción de textos en los que en una lengua se hace un uso extremo de las posibilidades expresivas de esa lengua; lo que Fray Luis de León dice puede también ponerse en relación con las opiniones del propio

Heidegger acerca de la posibilidad de verter «Ser y tiempo» a una lengua latina, tal como las transmite Victor Farías; dice Fray Luis así: «De lo que es traducido, el que quisiere ser juez, pruebe primero qué cosa es traducir poesías elegantes de una lengua extraña a la suya, sin añadir ni quitar sentencia y guardar cuanto es posible las figuras de su original y su donaire, y hacer que hablen en castellano y no como extranjeras y advenedizas, sino como nacidas en él y naturales. Lo cual no digo que he hecho yo, ni soy tan arrogante, mas helo pretendido hacer, y ansí lo confieso. Y el que dijere que no lo he alcanzado haga prueba de sí, y entonces puede que estime algo más mi trabajo; al cual yo me incliné por mostrar que nuestra lengua recibe bien todo lo que se le encomienda, y que no es dura ni pobre como algunos dicen, sino de cera y abundante para los que la saben tratar. Mas esto caiga como cayere, que yo no curo mucho de ello.» Sean traducción o sean más bien glosa o comentario, en mis versiones de Heidegger lo que he buscado ha sido trasladar al castellano con exactitud lo que Heidegger dice, sin quitarle ningún matiz ni añadírselo (cosa que siempre es posible en castellano), pero (precisamente por eso) de suerte que Heidegger «hable en castellano y no como extranjero y advenedizo, sino como nacido en él y natural de él» (pues sólo así cabe dar además al texto de Heidegger el «donaire» que tiene en su lengua y la rareza que tiene en su lengua, ya que de otro modo lo que en el original es un texto lleno de soltura y un enérgico y sorprendente pelear por acuñar el concepto que se busca, queda convertido en castellano en un ininteligible «pedrusco»). Creo que ello, simplemente, es posible, no sólo en el sentido de una posibilidad de principio, sino también de hecho.

En lo que se refiere específicamente a la cuestión del espacio, recuerde el lector que en la versión de los Setenta el «Cantar de los cantares» ocupa doble espacio (o más) que en hebreo y la traducción es del Espíritu Santo, es decir, perfecta e inobjetable, ocupa el espacio que debe ocupar para reproducir exactamente en griego el sentido del original hebreo.

Pero no es menester referirse a «Escrituras de tanto peso». En esta «Introducción a la Filosofía» de Heidegger hay frases de dos líneas y media o tres en griego que en la traducción alemana que de ellas hace Heidegger ocupan el doble de espacio y, por supuesto, Heidegger añade toda suerte de «palabrillas» y «muda palabras y añade otras» (es decir, hace traducciones que semejan comentarios, glosas o «declaraciones»), de suerte que, dando en el centro del sentido del texto griego, lo que éste dice le resulte accesible al lector alemán como un texto no sólo legible e inteligible y claro, sino también sorprendente, si no apa-

sionante. El modo de traducir de Heidegger queda enfáticamente de manifiesto en la traducción que en «Holzwege» hace del fragmento de Anaximandro; y como el propio Heidegger dice en el contexto de esa traducción: «El que una traducción se empeñe en ceñirse a la letra, no es garantía de que sea fiel a lo que el texto dice; fiel a lo que el texto dice, sólo lo es cuando habla desde donde habla el texto»; lo mismo repite Gadamer aproximadamente así: para traducir hay que entender, y entender es entenderse con el autor (a quien se traduce) en la cosa de que el autor habla, y entenderse con él precisamente con vistas a la lengua para la que se traduce, sólo así puede hacerse valer el original incluso en toda su rareza. Por mi parte, al traducir a Heidegger (respecto al cual, ciertamente, «la cualidad de la sentencias y la propiedad de nuestra lengua» impiden además por sí solas todo intento de ceñirse a la letra), he tratado de seguir a Heidegger en la forma de traducir; si bien: «lo cual no digo que he hecho yo, ni soy tan arrogante, mas helo pretendido hacer y ansí lo confieso».

Quien alguna vez trate de traducir al castellano el magnífico comentario de Heidegger a «El Sofista» de Platón (yo por mi parte no lo excluyo), no tendrá más remedio que tener en cuenta todo ello, si es que quiere proporcionar un texto inteligible al lector español. Pues de otro modo corre el riesgo de que el resultado de su empresa resulte ininteligible desde la página 19 del original alemán, es decir, desde el momento en que el texto de Heidegger se convierte en un comentario de Heidegger a sus traducciones de Aristóteles y de Platón.

4. Exsistencia y Dasein

Resulta llamativo, si no sorprendente, que un traductor se vea en la necesidad de justificar su traducción del término alemán *Dasein* por aquello que *Dasein* significa en alemán, a saber: existencia. En alemán *Dasein* significa eso y absolutamente nada más. Por otra parte, no entiendo muy bien el que se opte por dejarlo en alemán a título de término técnico; pues si se opta por ello, no hay ninguna razón para no optar a su vez por convertir «existencia» en término técnico, con lo cual estamos en lo mismo.

Los medios con los que el término *Dasein* acota su campo semántico son, ciertamente, distintos que los medios con los que lo hace el término «existencia», pero a efectos de terminología filosófica, resultan ser completamente equivalentes. *Dasein* dice *da-sein*, esto es, ser-ahí. En castellano tenemos también un sentido enfático de existencia, que se expresa con el adverbio «ahí», y no con el verbo «ser» sino con el verbo «estar»; decimos: «aunque no quieras verlo, eso es algo que está ahí». Pero Heidegger emplea el término *Dasein* casi en dirección contraria al sentido que este sentido enfático de existencia (construido con «estar» y «ahí») tiene en castellano. Para Heidegger, la existencia es el ente cuyo ser consiste en ser el «ahí» en que está y en el que se topa con las cosas. Y ello, como queda claro precisamente en la presente «Introducción a la filosofía», es enteramente equivalente (a efectos de terminología filosófica) a «exsistencia», es decir, a «ex-sistencia». Y es por eso por lo que tanto en la versión de «Ser y tiempo» como de «Introducción a la filosofía», he traducido sistemáticamente «Dasein» por «exsistencia»); la exsistencia es el ente cuyo ser consiste en ser el «fuera», es decir, en ser el «ex-», es decir, en ser el «en-la-calle» en el que está y en el que se topa consigo y con las cosas. El ser de la exsistencia consiste en ser ésta ex-sistencia.

Tampoco en este caso es mi intención criticar a mis colegas, sino que lo único que pretendo es justificar comparativamente mis opciones de traducción. He evitado la traducción de *Dasein* por «estar-ahí» por una razón, que es ésta: yo entiendo que debe evitarse a toda costa el dar lugar al equívoco (éste sería fatal) de que lo que Heidegger hace con el término *Dasein* sea decir que la exsistencia sea un ente que esté ahí (en la dirección de ese sentido enfático de existencia en castellano). Pues lo que hace Heidegger con el término es expresar que la existencia es el ente que es el «ahí» en el que está o se encuentra. Ésta es la razón por la que he evitado toda glosa del término «exsistencia» mediante las expresiones «estar» o «estar ahí» y he recurrido sistemáticamente a glosarlo mediante «ser-ahí», o he mantenido el término alemán.

Conviene también decir algo sobre el *da* de *Da-sein*. Esta partícula es la misma que la francesa «y» *(il y a)*, que la francesa «la» *(être la)*, que la catalana «hi» *(hi ha)*. El castellano tuvo un «y» equivalente a éstos, que se empleó por lo menos hasta el siglo XV; el canciller Ayala lo utiliza todavía en sus Crónicas; yo después no lo he vuelto a ver empleado, si no es quizá en alguna perdida ocasión en el Padre Mariana (que no he logrado localizar al escribir este epílogo). Lo que en el § 28 de «Ser y tiempo» Heidegger dice de la partícula alemana *«da»* puede decirse de los equivalentes que, como acabo de señalar, ese término tiene en otras lenguas: «El ente que esencialmente viene constituido por el ser-en-el-mundo, es él mismo su "ahí", su *"da"*. Según el significado habitual del vocablo, el "ahí", el *"da"*, apunta a un «aquí» y a un "allí"... "Aquí" y "allí" sólo son posibles en un "ahí", es decir, cuando hay un ente [la exsistencia] que, como ser del "ahí" [es decir, por consistir ella

en un "ahí"] ha abierto ya siempre algo así como espacialidad.» Por tanto, «*da*» no debe traducirse ni por «aquí», ni por «allí», sino efectivamente por «ahí» [ni tampoco *Dasein* por un «estar ahí», sino, cuando ello sea necesario, por «ser-ahí»]; si bien hay que añadir que el castellano se desprendió del equivalente exacto del «*da*» en el siglo XV.

Creo además que, aun a riesgo de que la traducción en algún momento se vuelva pesada y reiterativa (riesgo que conscientemente he asumido), es necesario traducir *Dasein* por «exsistencia, ser-ahí o Dasein» por dos razones principalmente. La primera es que, aun remarcando que *Dasein* significa «exsistencia» y nada más, conviene tener constantemente presentes los ingredientes con que el término alemán acota el mismo campo semántico que el término castellano «existencia», y ello señalándolos tanto mediante la expresión «ser-ahí» como mediante la propia expresión alemana. La segunda razón es pragmática. En las traducciones españolas de Heidegger se ha insistido ya tanto en poner a la existencia (o a la exsistencia) los motes de «ser-ahí» y de «Dasein», que es posible que el lector (que incluso puede que quizá escoja leer capítulos sueltos en lugar de todo el libro entero) no llegase a reconocer que se está hablando del mismo ente al que en otras traducciones se moteja de «ser-ahí» o de «Dasein» en lugar de llamarlo con su nombre propio. Y aun a costa de que el traductor resulte pesado, no hay necesidad de poner al lector ante algo así como la duda aquella de si, cuando se dice «Walter Scott», se está nombrando lo mismo que cuando se dice «el autor de Waverley» o no; es decir, si eso de «exsistencia» será lo mismo que aquello de «ser-ahí» o *Dasein,* o no. En efecto, es lo mismo, sólo que (en el caso de «exsistencia») nombrado por su verdadero nombre, o con menos pretensiones: nombrado con el «nombre de pila» que tiene en castellano.

Y permítame el lector que a este propósito me refiera a Xabier Zubiri, que desde siempre me convenció de la obviedad de que *Dasein* debe traducirse por «existencia» y (si se quiere precisar) por «exsistencia». Es eso lo que hace Zubiri en su traducción de la conferencia de Heidegger «Qué es Metafísica» (1929), cuya versión española, hecha por Xabier Zubiri, apareció en «Cruz y Raya» en 1933. Esa versión forma parte desde hace muchos años de los materiales de la asignatura «Historia de la filosofía moderna», que se imparte en el Departamento de Filosofía de la Universidad de Valencia. Esa obviedad me la confirmó Walter Biemel durante dos largas sesiones de seminario en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Valencia, en las que le traduje. Biemel (que entiende castellano) me prohibió tanto traducir *Dasein* por «ser-ahí» como dejar el término en alemán. *Dasein* debía traducirse

por «existencia» o, precisando (en caso de traducción escrita), por «exsistencia», tal como lo hacía Zubiri.

Aun cuando mi primer contacto con el pensamiento de Zubiri data de mi época de estudiante (leí «Sobre la esencia» y tengo detallados apuntes, que tomé en directo, de lo que ha resultado ser el curso «Problemas fundamentales de la metafísica occidental»), volví sobre el pensamiento de Zubiri mientras realizaba mi traducción de «Ser y tiempo». Para hacer esta última, fui leyendo sistemáticamente (a veces también releyendo sistemáticamente) todos los cursos que se iban publicando de Heidegger; pues esa traducción está hecha sobre esos cursos, en los que el Heidegger de «Ser y tiempo», o bien se auto-anuncia, o bien se auto-comenta de todas las maneras posibles (en ocasiones he llegado a reunir hasta veinte sugerencias de traducción de algún término raro, todas hechas por el propio Heidegger; precisamente eso es para mí una muy buena razón para no ponerme a criticar la traducción de don José Gaos, quien no contó con nada de eso). Pues bien, a medida que leía esos cursos se me hizo evidente un paralelismo entre el desenvolvimiento intelectual de Zubiri y el de Heidegger, al menos hasta el entorno de «Ser y tiempo». Así, por lo menos, lo vi entonces.

Ciertamente, Zubiri no hubiera dicho, como dice Heidegger, que «compañero en la búsqueda fue el joven Lutero». Sí hubiera dicho que «el modelo fue Aristóteles», «a quien Lutero odiaba», como también dice Heidegger. No sé si hubiera dicho que «impulsos fundamentales provinieron de Kierkegaard» (o de San Agustín) como dice Heidegger, aunque creo que sí (por lo menos de este último). Pero sí hubiera dicho (de forma casi igual a Heidegger): «el ojo me lo puso Husserl». Por su parte, Heidegger no hubiera escrito, ciertamente, «El Hombre y Dios» ni «El problema teologal del hombre». Por otro lado, el conocimiento que Zubiri tiene de la ciencia moderna (aunque los desenvolvimientos contemporáneos de ésta no le resulten, ni mucho menos, ajenos a Heidegger) es incomparablemente superior al de Heidegger.

Heidegger sólo sabe latín y griego; de hecho, en la época en la que se está fraguando lo que sería «Ser y tiempo», escribe a Jaspers: «últimamente sólo leo griego», en concreto Platón y Aristóteles, y ciertamente era así. Zubiri, aparte de latín y griego, parece manejar también el sánscrito y conoce, ciertamente, el arameo y sobre todo el hebreo (no así algún corrector de pruebas de imprenta de las últimas publicaciones de Zubiri, que en la reproducción de términos hebreos «no da una»). El conocimiento que Zubiri tiene del *Aristoteles graecus* es mucho más enciclopédico que el de Heidegger, pero prevalece en él (mucho más que en Heidegger) el peso del *Aritoteles latinus,* y sobre todo de Suárez, al

que ciertamente tampoco Heidegger es ajeno. Causa admiración el ver cómo Heidegger es capaz de remitirse certeramente y dando en el blanco al más recóndito pasaje del más raro e ignoto de los tratados de Aristóteles; pero esa admiración decrece drásticamente cuando uno advierte que todas esas citas, casi sin ninguna excepción, están en Brentano. Y, sin embargo, aumenta sin cesar la admiración ante el Heidegger que se detiene a comentar durante todo un curso apenas unos párrafos de algún libro de Aristóteles o de la «Crítica de la razón pura» de Kant o unas líneas de Hegel. Heidegger lee poco, pero siempre revolucionariamente bien; el autor que él lee queda a su altura, a la vez que él queda a la altura del autor, y en todo caso ambos transformados en otra cosa. Zubiri lee fidelísimamente bien, pero (en la tradición de los eruditos españoles) tiene que leer mucho, pues no puede vivir sino «con muchos, pero doctos libros juntos» (según nos dijo a unos jovenzuelos después de una conferencia aludiendo a los versos de Quevedo); y además después de leer fidelísimamente bien, no revoluciona nada, sino que simplemente asiente o disiente. Pues bien, el paralelismo entre ambos me parecía que era propiamente el siguiente: tanto Heidegger como Zubiri proceden ambos de la tradición de la Escolástica latina y desde ahí pasan ambos al *Aristoteles graecus,* al Aristóteles, por tanto, no en la tradición de la versión latina de Aristóteles (la que desde la Escolástica, a través de Suárez, llega hasta la Lógica de Hegel, el cual representa el culmen de esa tradición del Aristóteles en latín), sino al Aristóteles en griego. Pero lo hacen impulsados a ello por problemas suscitados tanto por (o vistos desde) el método de Husserl como por la radicalización que Husserl lleva a cabo de los planteamientos de la filosofía moderna, es decir, de la «filosofía del sujeto» o «filosofía de la conciencia»; en esa radicalización empiezan a trasparecer problemas que se rozaron en Platón y Aristóteles y que quedaron tal como se dejaron allí o que propiamente sólo se enunciaron allí. El percatarse de ello (o la evidencia de ello) lleva a ambos (aunque singularmente a Heidegger) a una suerte de «destrucción» de la historia de la filosofía, remontándose a aquella fuente, desde la que retornan constantemente hasta el presente (por vía de repensar la «situación aristotélica» tanto en Aristoteles, como en su vuelco por Kant, como en su culmen en Hegel) haciendo frente por esa vía a (o volviendo a radicalizar) los problemas a que la filosofía moderna da lugar en su expresión última, en la fenomenología de Husserl. En Zubiri cobra todo ello un aspecto mucho menos dramático; Zubiri, movido por problemas del pensamiento centroeuropeo moderno, revisa la tradición, afinando la interpretación de ésta hasta el punto de que, no sin la presencia del

pensamiento griego releído en griego, pero sobre todo mediante un desmenuzamiento de la *Wirkunsgeschichte* o «historia efectual» del Aristóteles latino, esa tradición se convierte en otra cosa, mediante la que se hace frente a (e incluso se radicalizan) los problemas básicos que la filosofía moderna del sujeto acaba arrojando en Husserl.

Sin embargo, la traducción del presente libro me ha hecho modificar ligeramente esta imagen inicial; y creo que ello también puede ser de utilidad para el lector.

Cuando ya estaba terminada la traducción del presente libro, se publicó «El hombre y la verdad» de Xabier Zubiri, de modo que mi lectura de ese libro de Zubiri coincidió con los varios repasos de rutina que un traductor tiene siempre que dar a la traducción de un texto. Me parece que es claro que «El hombre y la verdad» de Xabier Zubiri está en la base de la gran trilogía de Zubiri «Inteligencia sentiente», la cual a su vez constituye el centro de la obra de Zubiri, a partir del cual pueden entenderse (o cobran su sentido) el ciclo de libros «Sobre la esencia», «La estructura dinámica de la realidad», etc., esto es, el ciclo de libros dedicados al «mundo», el ciclo de libros u obras o cursos dedicados al «hombre» y el ciclo de libros o cursos dedicados a «Dios». Pues bien, desde el primer momento tuve la impresión de que el autor del curso «El hombre y la verdad» había tenido que leer el libro «Introducción a la filosofía», cuya traducción estaba yo releyendo. Esa impresión se convirtió en convicción a medida que releía el libro de Zubiri, y repasaba mi traducción. Era evidente que el autor de «El hombre y la verdad» estaba siguiendo y replicando al autor de «Einleitung in die Philosophie». Diríase que Zubiri incluso se había decidido a acabar el curso de Heidegger, añadiéndole el capítulo sobre «filosofía e historia» que Heidegger anuncia como tercera parte de su curso, pero que no llegó a desarrollar en el curso.

El curso de Heidegger «Introducción la filosofía», impartido en el primer semestre del curso 1928-1929, se publicó por primera vez en 1996, de modo que era imposible que Zubiri hubiera podido contar con el libro. De 1929 es también la conferencia de Heidegger «Qué es Metafísica», que Zubiri tradujo.

Para deshacer el misterio me puse a averiguar dónde estuvo Zubiri el curso 1928-1929 (en ello me ayudó mi colega Mercedes Torrevejano), y el resultado de la pesquisa nos resultó obvio. Lo que hizo Zubiri durante los cursos 1928-1929 y 1929-1930 está contado en la biografía de Zubiri escrita por Carmen Castro de Zubiri. Según testimonio de Carmen Castro: «Al iniciarse el curso 1928-1929 decide X (Xabier Zubiri) consultar su caso y ponerse en las manos de un enteropatólo-

go alemán, profesor de la Universidad de Friburgo. En esa Universidad estaban los dos filósofos más famosos a la sazón: Husserl y Heidegger. Husserl jubilándose, Heidegger recién llegado ... X se matriculó en los cursos y seminarios de Husserl y de Heidegger ... Le hizo gran impresión, recién llegado, que aquellos tan eminentes profesores, famosos en toda Europa, le llamasen a él "señor colega" ... Ambos profesores-filósofos le habían acogido, como se acogía a los estudiantes señalados en aquella Universidad, con deferencia, puesto que además era un colega venido del Sur ... X formó parte del grupo de los heideggerianos a la hora de trabajar, y a la hora de los festejos universitarios: excursiones a la nieve y a la montaña ... Heidegger presidía estas andanzas ... Naturalmente, X no sólo dispuso allí para su trabajo de los libros de aquellas bibliotecas, sino que, cosa esencial para él, pudo comprarse los que necesitaba traerse a España ... Con los libros también vinieron a España los textos de los seminarios y de los cursos de Husserl y de Heidegger que tomaban taquigráficamente, y mecanografiaban después, los discípulos mejores de estos dos profesores. Folios y folios de filosofía recién creada por sus autores...»

Hablar con Heidegger, Zubiri sólo lo hizo propiamente en la despedida al acabar el curso 1929-1930. Esta despedida «tuvo lugar en la casa de los Heidegger. Tras la cena los colegas se encerraron a solas en el estudio del profesor [de Heidegger] ... su conversación fue tremendamente larga ... Heidegger despidió por dos veces a su esposa que pretendía recordarle a X que el Herr Professor tenía que acostarse temprano... Al cabo, llegó el adiós. Heidegger con tono que X nunca olvidó, le dijo: "¿Por qué Herr Kollegue no ha hablado usted antes?"...».

Pues bien, aunque Zubiri, naturalmente, pudo escribir con toda razón que «mi reflexión personal tuvo una inspiración propia», entiendo que el libro de Zubiri «El hombre y la verdad» (que, como digo, esta en la base de la trilogía «Inteligencia sentiente») puede considerarse un impresionante comentario español y una réplica española precisamente al presente libro de Heidegger. El lector haría muy bien en leer ambos libros juntos. La relación de Zubiri con Heidegger no es, pues, sólo de paralelismo, o de influencia lejana del segundo sobre el primero, sino también de expresa y muy lenta reconsideración de Heidegger (desde aquellas bases paralelas) y también de réplica.

Así pues, al seguir a Zubiri en la traducción de «Dasein» por «exsistencia», este traductor no solamente estaba siguiendo a uno de los principales exponentes de la filosofía española contemporánea, sino (a la vez) a alguien (que a efectos del presente libro) había quedado tan impresionado por esta «Introducción a la filosofía» como había

quedado este traductor cuando la leyó por primera vez. Cuando estaba preparando el curso, en septiembre de 1928, Heidegger consideraba esta «Introducción» como su «introducción» en Friburgo (carta a Jaspers de 24 de septiembre de 1928). Ingrediente de esa «introducción» fue también la conferencia inaugural «Qué es Metafísica», que sin duda Zubiri también oyó.

Es además bien conocida la admirable (y a veces también algo quisquillosa) capacidad que tiene Zubiri de acuñar terminología filosófica en castellano, tanto autónomamente como a partir de la griega y latina y también de la alemana. Por tanto, no es «exsistencia» el único préstamo que he tomado a Zubiri. En algún momento pensé que quizá podía seguirle también en la traducción de *Unverborgenheit* por «desvelación» y en la de *Entwurf*, proiectio, proyecto, por «esbozo», pero al final opté por dejar la traducción como yo ya la tenía, aunque no excluyo la posibilidad de tomarle en un futuro esos (tan atinados) préstamos.

Naturalmente, a favor de la traducción de *Dasein* por exsistencia puede recurrirse a otros argumentos que el de autoridad. En la primera parte del presente libro, Heidegger habla abundantemente, por ejemplo, de «nuestro Dasein in der Universität», que yo traduzco (obviamente) por «nuestra exsistencia en la universidad» o «nuestra exsistencia universitaria», que es lo que la frase significa en alemán y nada más. En estos casos es completamente ineludible el traducir *Dasein* por el significado que el término tiene en alemán, es decir, por «exsistencia». Pero, con ello, tanto el significado del término en el original como la traducción que hay que hacer de él en castellano quedan fijados por el propio Heidegger para el resto del libro. Pues evidentemente en el resto del libro el término no cambia de significado. No creo que hubiera sido admisible traducir esa frase por «nuestro ser-ahí universitario» o «nuestro estar universitario» o «nuestro estar-ahí universitario» o «nuestro ahí-estar universitario», o quizá por «nuestro existir o estar-aquí o ser-aquí universitario» etc., que son todas ellas expresiones que se han vuelto habituales en las traducciones castellanas de escritos o de cursos de Heidegger. Y no hubiera sido admisible por una razón bien simple, a saber: porque Heidegger no dice eso, sino que lo que dice es «nuestra exsistencia universitaria» y nada más.

Pero a partir de aquí puede pasarse a un argumento algo más sistemático. En el curso que Heidegger imparte en el segundo semestre del curso 1922-1923 que lleva por título «Ontología (hermenéutica de la facticidad)», el término *Dasein* todavía no está bien fijado; o mejor: allí todavía no se lo emplea para hacer referencia exclusiva al ente que en

cada caso somos nosotros mismos [debe evitarse decir: «el hombre»; pues en el contexto de asuntos de filosofía, al decir «hombre», entenderíamos enseguida: *animal rationale*, y para Heidegger de lo que se trata desde el principio es de desmontar y analizar los ingredientes de esa definición, sin darlos por supuestos en ningún sentido]. En ese curso, digo, se habla, por ejemplo, del *Dasein* de lo *Zuhandenen* (es decir, del quedar ahí lo a-mano con lo que nos topamos, es decir, del toparnos con las cosas con las que tenemos que ver en la práctica) y se trata de analizar, por ejemplo, ese «carácter-de-ahí» o ese «carácter-de-ser-ahí» de lo a-mano con lo que nos topamos (es el tema, por ejemplo, en la página 95 del original). Para hablar del ente que en cada caso somos nosotros mismos, Heidegger recurre a expresiones del tipo *Lebensdasein*, el estar-ahí de la vida. *Dasein* significa, pues, todavía aquí el estar-ahí o el quedar-ahí que define la facticidad de lo existente. Es decir, el término todavía no es ajeno al significado tradicional de *Dasein*, de *existentia;* sólo que Heidegger explota los ingredientes de los que el término (en ese su significado tradicional) consta en alemán.

Pero partiendo de ello (es decir, del interés por analizar el «ahí»), el término *Dasein* se transforma poco a poco en Heidegger de suerte que pasa a significar el ente cuyo ser consiste en ser el «ahí» (en ser el «ex-», el «fuera») en el que ese ente que en cada caso somos nosotros mismos da consigo y con las cosas. Y es con este significado (con el que aparece en «Ser y tiempo») como el término *Dasein* se refiere ya exclusivamente al ente que en cada caso somos nosotros mismos, es decir, al ente cuyo ser consiste en ser para cada cual el suyo, o mejor, en ser para cada cual «el mío» (dicho ello por cada cual).

La fijación definitiva del significado con el que *Dasein* aparece en «Ser y tiempo» se produce, pues, después de «Ontología (hermenéutica de la facticidad)» (1923). Y creo (sólo es una sospecha por mi parte) que donde ese significado definitivamente se fija (al menos en esos contextos aparece ya fijado) es en las discusiones sobre el concepto de tiempo y sobre el concepto de historia. Como es bien sabido, Dilthey emplea el término *Leben* (vida) para referirse a la existencia histórica humana (en ese sentido empleó el término en castellano Ortega y Gasset e inicialmente Heidegger se hizo igualmente eco de ese empleo del término por Dilthey y lo utilizó igual que Ortega), pero Dilthey también emplea en ocasiones el término *Dasein* en el sentido de la «exsistencia humana», de la «exsistencia histórica», de la «exsistencia universitaria», de la «exsistencia griega», de «toda su exsistencia fue una lucha contra la enfermedad», etc. Justamente es el ente nombrado por esta acepción de *Dasein* o «exsistencia» (tal como se utiliza en el contexto del historicismo) aquel cuya «estructura de ser» trata de dilucidar Heidegger en «Ser y tiempo», es decir, ese ente es el tema de «Ser y tiempo». Pues bien, entiendo que en esta acepción el término no tiene en castellano otra traducción razonable que la de «exsistencia».

Un último argumento en favor de la traducción de *Dasein* por «exsistencia»: cuando Heidegger construye el adjetivo correspondiente al sustantivo *Dasein* dice *existenzial* (en realidad lo construyó a partir de *Existenz*, pero lo sigue manteniendo cuando *Dasein* cobra su significado definitivo). Y a los ingredientes o momentos del todo que constituye la exsistencia o *Dasein* los llama *Exzistentialien* (al modo de *Chemikalien*, ingredientes químicos, o productos de droguería, o productos químicos; el lenguaje de Heidegger es siempre innovador, pero él mismo avisa al final del § 7 de «Ser y tiempo» de que casi siempre es *unschön*, es decir, «nada bonito»). En rigor, ese sustantivo lo había formado también a partir de *Existenz*, pero también lo mantiene cuando *Dasein* cobra su significado definitivo (las razones las da al final del § 9 de «Ser y tiempo»). Un traductor, no hace, pues, nada mal en traducir el sustantivo *Dasein* de forma correspondiente a como obviamente hay que traducir el adjetivo *existenzial* y de forma correspondiente a como hay que traducir el nombre alemán *(Existenzialien)* de los ingredientes de que consta el ente al que se refiere el sustantivo. Es del todo natural que en castellano sea precisamente la exsistencia la que conste (como ingredientes, o como resultantes del análisis estructural de ella) de *Existenzialien* (que don José Gaos tradujo «existenciarios») y no de *Kategorien*.

Claro está que el traductor que opta por traducir *Dasein* por exsistencia ha de hacer frente al problema de distinguir ese término de otro distinto, a saber, *Existenz*, que, por supuesto, se refiere a un concepto íntimamente relacionado con *Dasein*, en el que no podemos entrar aquí (y que Heidegger toma de Kierkegaard, de la *Existenzphilosophie*, de la «filosofía de la existencia»), pero que para Heidegger es distinto, como también es distinto su correspondiente adjetivo, a saber: *existenziell* y no *existenzial*. La «s» por la que «existencia» se convierte en «exsistencia» en lugar de «existencia» podía haber prestado al traductor un buen servicio en ese sentido. Pero la verdad es que este traductor no ha querido fiar tan importante distinción de una «s» más o una «s» menos. El expediente por el que ha optado es mucho más sencillo: simplemente ha dejado *Existenz* en alemán, pues el término difícilmente puede tener pérdida para el lector; para el lector que aún pudiera perderse, este traductor (aun asumiendo el poder resultar por ello redundante y pesado) ha traducido *Existenz* por «*Existenz* o existir». Podrá comprobar el lector que, en las escasas ocasiones en que aparece *Existenz*, no se

produce la menor confusión entre los conceptos de *Existenz* y *Dasein*, pues en esos casos el traductor ha procurado hacer una traducción tan quisquillosa (en orden a separar ambos conceptos), que más bien ha sucedido que en algún caso el traductor se ha visto obligado a consignar en nota que era Heidegger (no el traductor) quien no estaba respetando la distinción.

Por cierto: una de las cosas que el traductor ha aprendido al traducir este libro es cómo Heidegger «hace lo que le da la gana» con su propia terminología, relativizándola, disolviéndola o volviéndola a acuñar a partir de los problemas de la tradición, o abandonándola cuando le conviene o le parece, y a veces por simple comodidad; esto último le genera (a Heidegger) en ocasiones importantes problemas en el curso de la exposición, como podría mostrarse en el presente libro en alguna ocasión distinta a aquélla en la que Heidegger hace expresa referencia a ello. Leyendo este libro, creo que, por lo demás, puede entenderse por qué cuando en sus clases algún alumno empezaba a emplear vocabulario heideggeriano, Heidegger le cortaba diciendo: «Por favor, aquí no se heideggeriza.»

La *Existenz* (contentémonos aquí con este apunte) es la forma de ser del ente para cuya «estructura de ser» reservamos la expresión «exsistencia, ser-ahí o Dasein». Por tanto, ni la *Existenz* de la «filosofía de la existencia» en la tradición de Kierkegaard ni la «exsistencia, ser-ahí o Dasein» que es como hemos decidido designar al ente cuya estructura de ser consiste en ser el «ahí» en que se topa con su ser como «suyo» y con las cosas, ninguno de esos dos conceptos, digo, coinciden ya (tal como los emplea Heidegger) con el concepto tradicional de *existentia*. Y añade Heidegger: en la tradición se entendió *existentia* como *Vorhandenheit*. Se trata de ver qué es lo que quiere decir Heidegger con este último término, que en el presente libro resulta aún más fundamental que en «Ser y tiempo», y de justificar mi traducción de él.

Una piedra en cuanto existente, es algo que está ahí, es decir, un *Vorhandenes*, un árbol es algo que está ahí, algo existente, un *Vorhandenes;* un gato es algo que igualmente está ahí, es algo existente, un *Vorhandenes;* un hombre es asimismo algo que está ahí, algo que existe, o algo posible apto para llegar a existir, es un *Vorhandenes;* y Dios, como pretenden «las pruebas del *Dasein Gottes*» (las pruebas de la existencia de Dios), también es algo que está ahí, un *Vorhandenes*, es decir, algo que existe, algo a cuya esencia pertenece esencialmente el estar ahí, el haberlo ahí, el figurar entre lo demás que hay como fuente de ellas, el ser la cosa-fuente entre todas las demás cosas que hay. La tradición entiende, pues, el ser como ser-cosa y en todo caso entiende la *existentia* como un estar ahí lo que fuere, como *Vorhandenheit*. *Vorhandenheit*

(junto con *Dasein* y *Existenz)* es un tercer modo de decir en alemán «existencia».

Pues bien, sean las que fueren las formas de ser de los entes que hemos ido enumerando (lo cual sería un decisivo tema de por sí), resulta que, en lo que se refiere al ente en que consistimos nosotros mismos, este ente no es que esté ahí, no es que figure ahí entre lo que hay *(what there is)*, sino que es un ente que consiste en ser él el «ahí» del mostrarse (del estar ahí presente, del aparecer ahí) los demás entes a los que hemos hecho referencia. Pero si reparamos bien en ello, resulta que, precisamente en esa su condición (o precisamente por esa su condición), ese ente nunca es un ente que esté ahí, es decir, que exista en el sentido tradicional de *existentia*, que sea una cosa ahí, que sea una *res* en el sentido en que para Tomás de Aquino (según Zubiri) incluso «Dios» es una *res*. El ente que es el «ahí» en el que las cosas se muestran, el ente que es el «ahí» en el que las cosas aparecen ahí, nunca puede estar ahí (nunca puede ser *vorhanden)* como una cosa (en esa su condición o carácter de «ahí», es decir, en ese su consistir él en el «ahí» en que las cosas aparecen o se muestran). Sino que es un ente que por consistir en el «ahí» del mostrarse todo lo que se muestra ahí, todo lo que aparece ahí, todo lo que figura ahí, toda cosa ahí, está ya de antemano más allá de todo ello, y por cierto: siendo ese «más allá» ninguna parte (es el tema de «Qué es Metafísica»).

Es, pues, evidente que el concepto de exsistencia o de *Dasein* nace de una radicalización de la problemática del «yo trascendental» entre otros ingredientes (y que ello presta una particular urgencia al problema de definir la «facticidad de la exsistencia» frente al «factum brutum» del estar una cosa ahí presente, del figurar una cosa ahí entre las cosas que hay, cfr. «Ser y tiempo», § 29).

Pero aquí no se trata (ni mucho menos) de entrar en este asunto, sino (como he dicho) solamente de justificar la variada traducción que según los contextos he hecho de la expresión alemana *das Vorhandene* (o las anejas *Vorhanden-sein* y *Vorhanden-heit)*, que en alemán significa: lo existente, lo que está ahí delante, las cosas ahí, el ser algo efectivamente una *res* o una cosa ahí, las existencias (en una tienda), *what there is*, etc., es decir: «lo que hay» en el sentido tradicional de «lo que existe», esto es, en el sentido tradicional de *existentia*. A lo *Vorhandene*, a lo que existe, a lo que hay, a *what there is*, al ente entendido como ser (algo) una cosa que figura ahí entre las cosas que hay (a ello es a lo que que se refiere, pues, Heidegger en «Ser y tiempo» y en el presente libro con las expresiones *vorhanden*, *Vorhanden-sein* y *Vorhandenheit)*. Don José Gaos le puso en español el mote de «ser ante los ojos» o de «lo ante-los-ojos»; el término alemán por sus ingredientes *(vor-* y *hand)* viene a

significar: «delante de las manos», es decir, el «estar algo ahí delante, figurar algo ahí delante».

La idea de que el ente «o bien es lo mismo que existente, o bien se lo toma como existente aptitudinalmente», de que el contenido objetivo del concepto de ente (de *ens)* es el de ser-real, el de ser (algo) precisamente algo-ahí, el de ser (una cosa) precisamente una cosa-ahí, y de que en ello conviene todo lo que efectivamente hay (sea sustancia o ousía, sea accidente), es decir, de que en ello últimamente conviene todo lo que en definitiva no se resuelve en nada, es decir, todo lo que no es no-ente, es decir: la idea de que (en suma) en la tradición «ser» o «ens» equivale a *Vorhanden-sein* o a *Vorhandenheit,* la ve plasmada Heidegger en la segunda «disputatio metaphysica» de Suárez.

Esa «disputatio» constituye, a este respecto, el tránsito del *Aristoteles latinus* a la «Schulphilosophie» (o filosofía escolar o filosofía de escuela o filosofía escolástica) de los siglos XVII y XVIII y (por esa vía) a Kant y a Hegel. En el núm. 12 de esa «disputatio» está desarrollada la aporética del concepto de «ser» con que se inicia la Lógica de Hegel.

En lo que se refiere a la identificación de *ens* y *Vorhandenes,* ésta va implícita además (y en ocasiones se trasluce) incluso en el propio lenguaje del filósofo: «Al oír el nombre de ente concebimos algo *(aliquid)* y no sustancia (ousía) o accidente ... Concebimos, además del vocablo, la cosa *(rem)* significada..»; es decir, al decir de algo que es un ente, o al decir «ente», concebimos lo que fuere (prescindiendo de su contenido de ser) precisamente en su ser-algo, concebimos una cosa (prescindiendo de su contenido de ser) precisamente en su ser-una-cosa, concebimos algo *vorhandenes* precisamente en ese su *Vorhanden-sein.* Y (en el propio discurso de Suárez) eso último que concebimos, precisamente en ese su carácter de lo último (o primero) concebible, queda calificado a su vez de *res,* de la *res* (cosa) *significata* (significada) con el concepto de *ens;* y al hablar en este caso de *res,* el término *res* tiende insistentemente en Suárez a perder el sentido genérico de tema o asunto (en alemán *Sache* y en latín también *res)* y a cobrar el sentido de un *Vorhandenes* que es término del concepto de ente, del que se está hablando; y eso *Vorhandenes* no es otra cosa que el ser lo *Vorhandene* precisamente *vorhanden,* es decir, que el estar ahí lo que está ahí (es decir: que el *actus essendi* de lo que está ahí), en el que todo lo existente precisamente conviene, es decir, todo lo que existe conviene precisamente en ese su ser *vorhanden,* precisamente en su *Vorhanden-sein.* Para Descartes, ser es estar indubitablemente ahí, es decir, ser es ser indubitablemente y efectivamente algo existente, y ese estar indubitablemente ahí significa lo mismo que ser *res,* es decir, lo mismo que ser una cosa, siendo, por tanto, principalmente cosa lo que no necesita de otra cosa para existir, para estar ahí (cfr. «Principia», pars prima, LI); el «yo pienso» queda caracterizado como el efectivo quedar-ahí de algo existente, como *Vorhandenheit,* como *res* cogitans. *Ens, existens* (aun habida cuenta de la distinción de esse essentia y esse existentiae) y *res* o *Vorhanden-sein,* son conceptos que tienden a volverse idénticos en la tradición (cfr. el § 43 de «Ser y tiempo»). A los términos latinos *existentia* y *res* debe, pues, recurrirse también, para traducir adecuadamente los términos *Vorhandenes, Vorhandenheit* y *Vorhanden-sein* de Heidegger, pues así lo propone Heidegger en múltiples ocasiones. Y así lo he hecho.

Dicho sea de paso: la traducción de la segunda «disputatio metaphysica» de Suárez, que estoy citando, es de Zubiri y está publicada en 1935 en la editorial Revista de Occidente. Por el propio vocabulario que emplea en esa traducción, Zubiri está evidentemente apuntando a Husserl y a Heidegger, y a Hegel, y está traduciendo a Suárez precisamente en el contexto que representan esas referencias. A fines de los años sesenta y a principios de los setenta, recuerdo que un grupo de amigos reaccionábamos a la Escolástica que acríticamente y sin ningún sentido histórico estábamos recibiendo en nuestros estudios de filosofía, poniéndonos a estudiar por nuestra cuenta «lógica matemática» y «filosofía analítica del lenguaje» y, por mi parte, introduciéndome a la vez (también por mi cuenta y a través de la lectura de «Theorie und Praxis» y «Erkenntnis und Interesse» de un tal J. Habermas) en la tradición de pensamiento proveniente de la «Filosofía del Derecho» de Hegel, ya se llamase a esa tradición «marxismo», ya «teoría crítica». Y así, buena parte de mi generación (no entro en consideraciones sobre la anterior, que introdujo propiamente la ruptura) tiene pendiente el tipo de revisión de la tradición y de apropiación de la tradición que quedó interrumpido en 1936, y del que (sin duda o quizá) con muy buenas razones no se quiso saber ya nada a fines de los sesenta (ni tampoco de sus protagonistas); con la consecuencia de que han sido extranjeros quienes nos han informado de la importancia de un tal Moisés de León, rabino de Guadalajara en el siglo XIII, e incluso de la existencia de un tal Vázquez de Menchaca, por poner dos ejemplos raros.

5. El unas-con-otras, el esse-apud, el in-esse y el con-ser

Entre los casos de traducciones reiterativas que pueden resultar criticables (me voy a referir sólo a dos, pero lo que digo puede también valer para otros casos) está el de la traducción que hago de la expresión

«miteinander», abundantísima en alemán. Pongo un ejemplo muy sencillo para explicar al lector que no sepa nada de alemán el problema de traducción que esta clase de términos (de traducción por lo demás bien simple) plantea al traductor de Heidegger. En una novela que tengo delante dice el autor: «und sie fuhren fort, miteinander zu sprechen». La traducción es: «y prosiguieron hablando *miteinander*». ¿Cuál es la traducción correcta de ese *miteinander*? Depende. Esa frase puede significar: «... hablando el uno con el otro, o la una con la otra, o las unas con las otras, o los unos con los otros, o las unas con los otros, o los unos con las otras, o la una con el otro, o el uno con la otra». El significado que haya de escogerse, dependerá del contexto, naturalmente. Pero el problema es el siguiente; cuando Heidegger dice: «*das Miteinander*» (el *Miteinander*, en términos genéricos), ¿cómo traducirlo?: «¿el unos-con-otros?», «¿el unas-con-otras?», «¿el uno-con-otro?», etc. Cuando Heidegger habla sobre el amor, ¿cómo traducir *miteinander*? El traductor ha optado por traducir en general «mit-einander» por «el unos-con-otros» o por «el ser-unos-con-otros», pero recordando al lector, siempre que es necesario (y procurando mantenerle siempre presente, y por tanto siendo para ello reiterativo), que esa traducción es inexacta y que hay que ajustarla en cada caso.

Sein-bei: las más de las veces traduzco esta expresión por «ser-cabe o *esse-apud* o *Sein-bei*», es decir, por tres términos. La razón que para ello ha tenido este traductor ha sido la siguiente. Este traductor leyó la traducción de «Ser y tiempo» cuando era estudiante. Cuando este traductor acabó la carrera de filosofía, lo de Heidegger andaba ya por aquello del «instar extático en la verdad del Ser»; otros autores en los que también se había introducido (Adorno y Habermas) no eran aún muy conocidos en España (todavía en 1986 los periódicos escribían «Habermann»), de modo que para su doctorado optó por el tema novedoso. Pero de todos modos a este traductor Heidegger se le había convertido ya (casi imborrablemente) en aquello del «ser-cabe» y otras lindezas de ese estilo.

Pues no señor, Heidegger no tiene absolutamente nada que ver con eso del «ser-cabe» ni con cosas así, como ya he explicado en la correspondiente nota, al introducir la traducción de la expresión alemana *Sein-bei*. No hay hablante alemán que no utilice quizá varias docenas de veces al día la construcción *Sein-bei*. Y puede que la mayor parte de hispanohablantes no utilicen la expresión «ser-cabe» ni una sola vez en todas sus vidas. Por tanto, la vulgarísima expresión *Sein-bei* de ninguna manera puede quedar bien traducida por «ser-cabe».

El problema de traducción consiste entonces en que lo que en alemán se dice con la preposición *bei*, en castellano lo decimos con preposiciones distintas según los contextos y en que, sin embargo, hay que buscarse una sola expresión para traducir *Sein-bei*, pues Heidegger «terminologiza» esa expresión; no hay más remedio entonces que recurrir al «ser-cabe» («úsase sólo en poesía» dice el Diccionario de la Real Academia Española).

En castellano, a la hora de terminologizar, recurrimos a veces también al latín. Es lo que he hecho. Traduciendo *Sein-bei* mediante tres términos (y ello casi todas las veces) he querido, pues, indicar al lector que (para traducir *Sein-bei)* el traductor no ha tenido más remedio que recurrir a «ser-cabe», pero que a lo que realmente equivale la vulgarísima expresión alemana *Sein-bei* (en todos los sentidos en que la utiliza Heidegger) es a la vulgarísima expresión latina «*esse apud*», que la traduce exactamente. En el triple término con que traduzco *Sein-bei* no hay nada de innecesario ni de redundante, si se entiende que es así como queda dicho exactamente en español lo que Heidegger hace en alemán y cómo lo hace.

Mit-sein: puede sonar rara la traducción de *Mit-sein* por «con-ser», o en ocasiones por «co-ser», aunque he evitado esta última expresión para no evocar innecesariamente con ella la actividad que se ejerce con aguja e hilo. En castellano decimos: colaborar, cogestión, consonante, copartícipe, compadre, consuegro, coproductor, etc. También en alemán casi todos estos conceptos se construyen o suelen construirse típicamente con *mit*, y creo que con más abundancia aún que en castellano: *Mit-arbeiten, Mit-bestimmung, Mit-laut, Mit-beteiligung*, etc.

No tendría ciertamente sentido traducir *Mit-arbeiten* por «laborar-con», sino por «co-laborar». Igualmente no tiene sentido traducir *Mit-sein* por «ser-con», sino por «con-ser». Es decir: «con-ser» entra dentro de la lógica de la formación de términos en castellano (al igual que en alemán) y dice exactamente lo mismo que *Mit-sein*.

Pero no es sólo que la traducción de *Mit-sein* por «con-ser» sea correcta, sino que la traducción de *Mit-sein* por «ser-con» es simplemente incorrecta. La razón de ello es que lo mismo en castellano que en alemán una cosa es *co-laborar-con* o *mit-arbeiten-mit* y otra distinta *trabajar-con* o *arbeiten-mit*, una cosa es producir-con y otra distinta co-producir-con, una cosa es co-habitar-con y otra habitar-con, una cosa es *con-ser-con* o *mit-sein-mit* y otra distinta *ser-con* o *estar-con* o *sein-mit*. Tanto en alemán como en castellano, lo primero *(Mit-sein,* con-ser) expresa siempre y sin excepción un momento constitutivo del estado o actividad de que se trate y lo segundo *(sein-mit,* ser-con) expresa simplemente lo que

en gramática clásica se llama un «complemento circunstancial». Por tanto, la traducción de *Mit-sein* por *ser-con* omite precisamente el *co-*, el *mit-* constitutivo, precisamente el *mit-* que interesa a Heidegger; es decir, en el «con-ser-con-otros» omite precisamente (y subrepticiamente) el primer «con-», el constitutivo, precisamente el que Heidegger subraya. Nuestra exsistencia no es-con, no es ser-con, sino que es con-ser, que no es lo mismo. Nuestra exsistencia es con-ser con otros; si no los hay, en el modo de la soledad y de la ausencia. Ésa es la idea de Heidegger, que queda exactamente recogida en la traducción que hago y no en la traducción de *Mit-sein* por «ser-con».

In-sein (por último) es la expresión con la que Heidegger se refiere en «Ser y tiempo» (§ 12) al momento principal del *In-der-Welt-sein* como estructura básica de la exsistencia. El todo estructural de esa estructura queda aprehendido más tarde (después de analizarse sus momentos, es decir, en una segunda ronda de la «analítica de la exsistencia») como *cura* o «cuidado», como ya había sucedido en la «crisi nona» de «El Criticón» de B. Gracián, que lleva por título «moral anatomía del hombre». Y en una tercera ronda el «sentido» de la *cura* o «cuidado» se revela como «temporalidad».

A la hora de recurrir en una traducción a una terminologización que vierta la de Heidegger, es obvio que *In-sein* queda exactamente traducido por la expresión latina *in-esse*. Pero la cuestión es si a la hora de traducir la expresión *In-der-Welt-sein*, el traductor debe optar por la expresión «ser-en-el-mundo» o por la expresión «estar-en-el-mundo»; la terminologización latina permite en un buen número de casos eludir ese problema, pero no siempre; a veces es inevitable traducir incluso *in-esse*, debiendo optarse por traducirlo por «ser en» o por «estar en» (advierta el lector que con *Mit-sein* ocurre otro tanto).

Este traductor ha optado por la traducción «ser-en-el-mundo» y no por la traducción «estar-en-el-mundo» por dos razones. La primera es que con *In-sein* sucede algo parecido a lo que sucede con *Da-sein*. «Dasein» no dice «estar-ahí», sino «ser-ahí», porque con esa expresión nos referimos al ente que es el «ahí» en que está, es decir, cuya «estructura de ser» consiste en ser él el «ahí» en que se topa consigo y con las cosas. Igualmente, pienso que *In-sein* no dice «estar-en», sino más bien «ser-en», porque está haciendo referencia al «en» (estancia, estadía, demora, extenderse-estando, *esse-apud)* que la exsistencia es, es decir, al «en» en que la exsistencia consiste, es decir, al «en-la-calle» que la exsistencia es, es decir, a la «en»-idad (léase esta expresión de Heidegger de forma similar a «yo»-idad) que caracteriza a la exsistencia. Y es que en todas estas expresiones o construcciones que en el alemán de Heidegger tienen la forma *«das ... -sein»* (por ejemplo: *das Vorhanden-sein),* Heidegger no está recurriendo propiamente a ninguna peculiaridad de la lengua alemana, sino que lo que propiamente está haciendo es plagiar a Aristóteles la construcción *«to ... einai»* (por ejemplo: to leukon einai, el ser-blanco, el ser blanca alguna cosa). Y pienso que ese «einai» de Aristóteles casi siempre debe traducirse por «ser», no por «estar».

Naturalmente, ello no excluye el «estar-en», sino que lo incluye. Pero una vez establecido ese significado primario de la expresión *in-esse,* ello predetermina ya la traducción de «In-der-Welt-sein» por «ser-en-el-mundo» y no por «estar-en-el-mundo». Ahora bien, eso no tiene nada de dramático. Recuerde el lector que en una alusión que unos siglos antes de «Ser y tiempo» se hace en castellano al concepto heideggeriano de «In-der-Welt-sein», éste aparece como «ser-en-el-mundo» y no como «estar-en-el-mundo»: «Qué descansada vida / la del que huye del mundanal ruido / y sigue la escondida / senda, por donde han ido / los pocos sabios que *en el mundo* han *sido.»* La vida retirada y escondida constituye para Fray Luis de León, lo mismo que para Epicuro, un modo del ser-en-el-mundo en el que la exsistencia se ha elegido a sí misma en aquella señalada posibilidad de sí que consiste en no dejarse engañar a sí misma sobre sí misma en la «plaza de la vida», es decir, en la señalada posibilidad de sí que consiste en ser (la exsistencia) «sabia», es decir, en el conocerse la exsistencia en (y en el ser la exsistencia como) lo que «ya siempre» propiamente ella era.

MANUEL JIMÉNEZ REDONDO
Universidad de Valencia